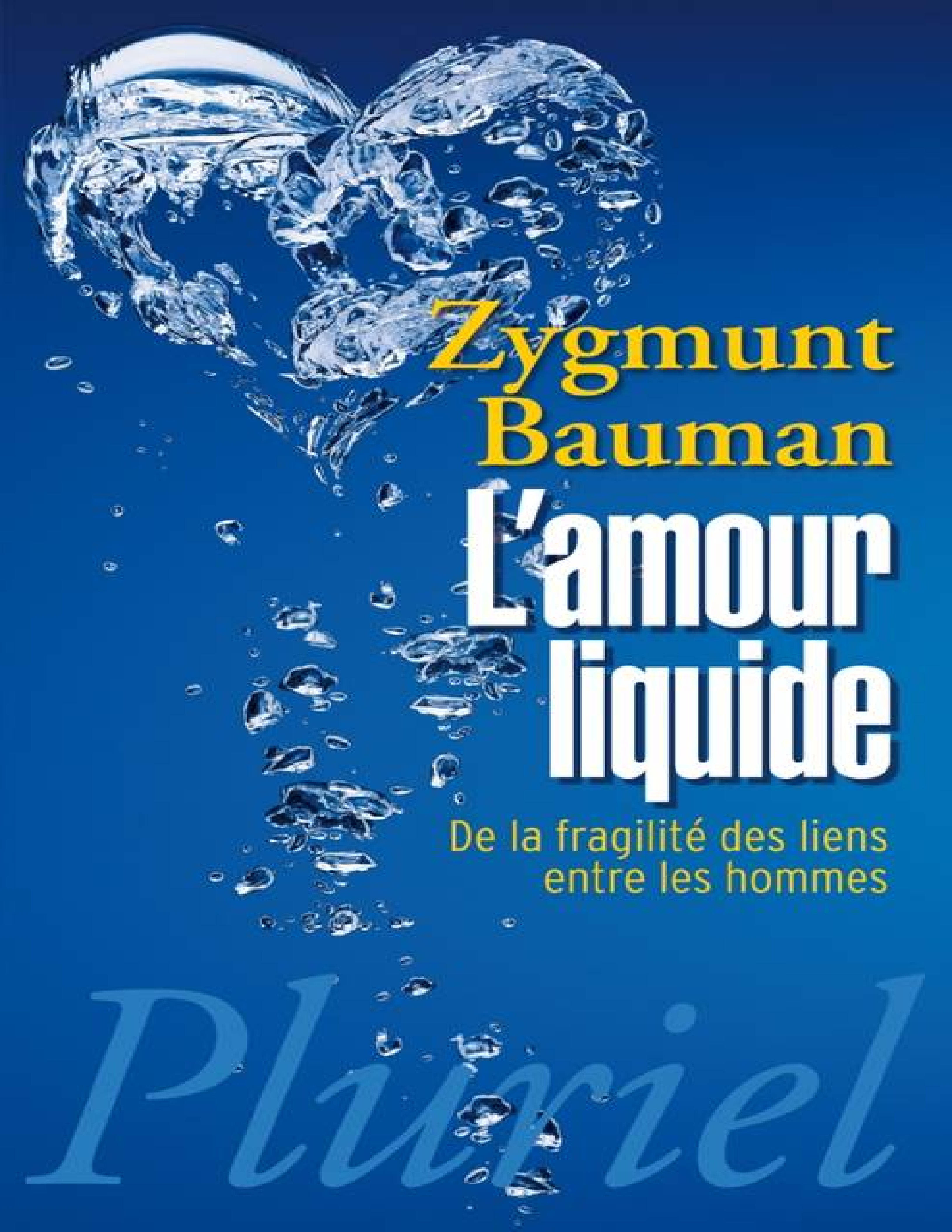

Zygmunt
Bauman
L'amour
liquide
De la fragilité des liens
entre les hommes
Pluriel

Zygmunt Bauman

L’amour liquide

De la fragilité des liens entre les hommes

traduit de l’anglais
par Christophe Rosson

Le Rouergue / Chambon

Avant-propos

Ulrich, le héros du grand roman de Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, était conforme à ce qu'indiquait le titre de l'oeuvre : un « homme sans qualités ». Dépourvu de qualités propres – héritées ou acquises une bonne fois pour toutes, sans qu'on puisse les lui ôter –, il devait constituer par ses propres efforts celles dont il souhaitait disposer, y employer ses méninges et son flair ; rien ne garantissait cependant qu'aucune de ces qualités durerait à jamais dans un monde plein de signaux déroutants, enclin à changer rapidement et de façon tout à fait imprévue.

Le héros du présent ouvrage est *Der Mann ohne Verwandtschaften* – « l'homme sans liens », et surtout, pas aussi fixes que l'étaient les liens de parenté du temps d'Ulrich. Dépourvu de liens indestructibles et attachés pour toujours, ce héros – habitant de notre société moderne liquide –, comme ses successeurs, doit aujourd'hui nouer par ses propres efforts ceux qu'il souhaite utiliser pour s'engager auprès du reste de l'humanité, à l'aide de ses propres capacités, de son propre dévouement. Non reliés, les gens doivent se connecter… Rien ne certifie néanmoins qu'aucun des liens qui viennent combler le vide laissé par les liens absents ou moisis ne durera. En tout état de cause, ils doivent rester flottants afin qu'on puisse se détacher à nouveau, sans délai, au premier changement de décor – et une chose est sûre : dans la modernité liquide, le décor change sans cesse.

La troublante fragilité des liens entre les hommes, le sentiment d'insécurité qu'elle inspire, ainsi que les désirs contradictoires que ce sentiment provoque pour resserrer – mais pas trop – les liens, c'est ce que le présent ouvrage va tenter d'éclaircir, de raconter et de comprendre.

Mon oeil étant moins exercé que celui de Musil, ma palette moins riche en couleurs, et mon coup de pinceau moins sûr – toutes ces qualités qui firent de *Der Mann ohne Eigenschaften* le portrait ultime de l'homme moderne –, je dois me contenter d'esquisser une série de croquis grossiers et partiels plutôt que de m'essayer à un portrait en pied, sans parler de ressemblance. Le mieux que je puisse espérer, c'est une photo d'identité, une image composite qui contiendra autant de vides et de blancs que de

sections complétées. Cela dit, cet assemblage final constituera lui aussi une tâche inachevée, qu'il appartiendra au lecteur de terminer.

Le héros principal du présent ouvrage, c'est la *relation* humaine. Les personnages importants en sont les hommes et les femmes, nos contemporains, désespérés de ne devoir compter que sur leurs seules méninges, éprouvant un sentiment d'inutilité flagrante, recherchant ardemment la sécurité de l'unité ainsi qu'une main charitable à laquelle se fier en cas de besoin, ils languissent d'« établir des rapports avec autrui » ; et pourtant, l'état d'« être en rapport » les fait hésiter, en particulier celui du rapport « pour de bon », sans parler de « pour toujours », dans la mesure où ils craignent que cela leur impose des charges et leur cause des pressions qu'ils ne se sentent ni aptes ni disposés à supporter et qui, dès lors, peuvent sérieusement limiter la liberté dont ils ont besoin – oui, vous l'avez deviné – pour établir des rapports…

Dans notre monde d'« individualisation » luxuriante, les relations sont à double tranchant. Elles hésitent entre le rêve agréable et le cauchemar, sans que l'on puisse prévoir à quel moment l'un deviendra l'autre. La plupart du temps, ces deux avatars cohabitent – à des niveaux de conscience différents, toutefois. Dans un cadre de vie moderne liquide, les relations constituent peut-être les incarnations les plus communes de l'ambivalence, les plus vives, les plus pénibles, celles que l'on ressent le plus profondément. C'est, pourrait-on dire, la raison pour laquelle elles sont bien ancrées au coeur de l'attention des individus-par-décret modernes liquides, sur la première ligne de leur ordre du jour personnel.

Les « relations » sont devenues le sujet de conversation le plus discuté, le seul jeu qui vaille la peine d'être joué, en dépit de ses risques reconnus. Certains sociologues, habitués à former des théories à partir de statistiques et des croyances pleines de bon sens que ces statistiques rapportent, s'empressent de conclure que leurs contemporains sont avides d'amitiés, de liens, d'unité, de communauté. Le fait est cependant que l'attention des hommes (comme si elle suivait la règle d'Heidegger selon laquelle les choses ne se révèlent à la conscience que par la frustration qu'elles engendrent – faisant faillite, disparaissant, agissant en contradiction avec leur caractère ou trahissant leur nature) tend de nos jours à se concentrer sur les satisfactions qu'ils espèrent recueillir de ces relations précisément parce que, d'une certaine manière, ils ne les ont pas trouvées pleinement et réellement satisfaisantes ; et, lorsqu'elles le sont vraiment, le prix qu'elles

demandent est souvent jugé excessif et inacceptable. Dans leur fameuse expérience, Miller et Dollard constatèrent que les rats de laboratoire atteignaient un pic d'excitation et d'agitation lorsque « l'adiance égalait l'abiance » – c'est-à-dire quand la menace d'une décharge électrique et la promesse d'un aliment alléchant étaient bien équilibrées…

On ne s'étonnera donc pas que les « relations » forment un des principaux moteurs du « boom des conseillers » actuel. Les tâches qu'affrontent les individus sont trop complexes et trop têtues, trop difficiles à analyser ou débrouiller pour qu'ils puissent s'en occuper tout seuls. L'agitation que manifestaient les rats de Miller et Dollard débouchait par trop souvent sur une paralysie d'action. L'incapacité à choisir entre attirance et répulsion, entre espoirs et craintes, rejaillissait en incapacité à agir. Contrairement aux rats, en pareilles circonstances, les hommes peuvent s'adresser aux conseillers experts qui leur proposent leurs services, moyennant salaire. Ce qu'ils espèrent apprendre, c'est comment faire la quadrature du cercle : avoir le beurre et l'argent du beurre, écrémer les délices de la relation sans en conserver l'amertume et les désagréments ; savoir contraindre la relation à leur donner du pouvoir sans leur en faire perdre, des moyens sans les handicaper, des satisfactions sans les accabler…

Les experts ne demandent qu'à rendre service, certains qu'ils sont de ne jamais voir leur clientèle se tarir puisqu'aucun conseil ne parviendra jamais à faire perdre sa circularité à un cercle et ainsi le rapprocher des formes du carré… Leurs conseils abondent bien que, en règle générale, ils ne fassent qu'élever la pratique commune au rang de connaissance commune et celle-ci, à son tour, au rang supérieur de théorie érudite, digne de foi. Les bénéficiaires de ces conseils parcourent les colonnes « relations » des mensuels et hebdomadaires de luxe, ignorant en silence leur contraire, le désengagement, le « réseau » représente une matrice de connexions et déconnexions simultanées ; impossible d'imaginer un réseau qui ne permette pas à la fois ces deux opérations. Au sein d'un réseau, connexion et déconnexion forment des choix aussi légitimes l'un que l'autre, jouissent du même statut et véhiculent la même importance. Rien ne sert de demander laquelle des deux activités constitue « l'essence » du réseau ! Un « réseau » suggère que les moments où l'on « est en contact » sont parsemés de périodes de vagabondage. Dans un réseau, on s'engage dans une connexion à la demande, connexion que l'on peut rompre à volonté.

Une relation « indésirable quoiqu'indestructible » est la possibilité même qui rend l'action d'« établir des rapports » aussi perfide qu'elle est ressentie. Cependant, une « connexion indésirable » constitue un oxymore : les connexions peuvent être, et le sont, rompues bien avant que l'on commence à les détester.

Les connexions sont des « relations virtuelles ». À la différence des relations à l'ancienne (sans parler des relations « engagées » et encore moins des engagements à long terme), elles semblent faites à la mesure d'un cadre de vie moderne liquide dans lequel les « possibilités romantiques » (et pas seulement les romantiques) sont censées, espère-t-on, aller et venir à une allure toujours plus folle, au sein de foules jamais décroissantes, se rejetant les unes les autres en coulisses et criant à qui mieux mieux la promesse « d'être plus satisfaisantes et plus épanouissantes ». Contrairement aux « relations réelles », il est simple de s'engager dans une « relation virtuelle » et d'en sortir. D'une apparence chic et soignée, elles semblent faciles à utiliser, faites pour l'utilisateur, comparées aux « choses sérieuses », lourdes, lentes à se mouvoir, inertes et confuses. Interrogé sur le succès fulgurant des prises de rendez-vous par ordinateur aux dépens des bars pour célibataires et des petites annonces de rencontres, un jeune homme de vingt-huit ans, originaire de Bath, évoqua un avantage décisif des relations électroniques : « On peut toujours appuyer sur la touche "supprimer". »

Comme si elles obéissaient à la loi de Gresham, les relations virtuelles (rebaptisées « connexions ») établissent le modèle qui élimine toutes les autres. Cela ne rend pas heureux les hommes et les femmes qui cèdent à la pression ; à peine plus que la pratique des relations pré-virtuelles. On gagne d'un côté, on perd de l'autre.

Ralph Waldo Emerson le faisait remarquer : pour survivre sur une fine couche de glace, il faut patiner vite. Quand la qualité nous fait faux bond, nous avons tendance à chercher la rédemption dans la quantité. Lorsque les « engagements sont dénués de sens » et que les relations cessent d'être dignes de confiance et n'ont que peu de chances de durer, on est enclin à échanger les partenariats contre des réseaux. Mais alors, se fixer se révèle encore plus difficile qu'auparavant – il nous manque à présent les aptitudes qui rendraient l'opération réalisable, ou le pourraient. Être en mouvement était jadis un privilège, une oeuvre accomplie, c'est désormais indispensable. Maintenir sa vitesse constituait autrefois une aventure

grisante, c’est aujourd’hui une épuisante corvée. Enfin, point capital, la vicieuse incertitude et la confusion vexante, que la vitesse était censée chasser, refusent de s’en aller. La facilité de désengagement et la résiliation-à-la-demande ne réduisent pas les risques ; elles ne font que les distribuer, de même que les angoisses qu’ils exhalent, d’une autre façon.

Le présent ouvrage est consacré aux risques et angoisses qu’il y a à vivre à deux, et séparément, dans notre monde moderne liquide.

1
Tomber amoureux ou en dehors

« Mon cher ami, je vous envoie un petit ouvrage dont on ne pourrait pas dire, sans injustice, qu'il n'a ni queue ni tête, puisque tout, au contraire, y est à la fois tête et queue, alternativement et réciproquement. Considérez, je vous prie, quelles admirables commodités cette combinaison nous offre à tous, à vous, à moi et au lecteur. Nous pouvons couper où nous voulons, moi ma rêverie, vous le manuscrit, le lecteur sa lecture ; car je ne suspends pas la volonté rétive de celui-ci au fil interminable d'une intrigue superflue. Enlevez une vertèbre, et les deux morceaux de cette tortueuse fantaisie se rejoindront sans peine. Hachez-la en nombreux fragments, et vous verrez que chacun peut exister à part. Dans l'espérance que quelques-uns de ces tronçons seront assez vivants pour vous plaire et vous amuser, j'ose vous dédier le serpent tout entier. »

Voilà l'avis que fait Charles Baudelaire aux lecteurs de son *Spleen de Paris*. Et c'est bien regrettable. Se fût-il abstenu, j'aurais souhaité moi-même composer semblable préambule – ou approchant – à ce qui va suivre. Mais il ne s'abstint pas, et je *ne peux que* le citer. Naturellement, Walter Benjamin retirerait la restriction de la phrase précédente. Moi aussi, maintenant que j'y repense.

« Hachez-la en nombreux fragments, et vous verrez que chacun peut exister à part. » C'est le cas des fragments qui s'écoulent de la plume de Baudelaire ; le sera-ce aussi pour les bribes de pensée qui vont suivre, ce n'est pas à moi mais au lecteur de le décider.

Dans la famille des pensées, il y a quantité de nains. C'est pourquoi on inventa la logique et la méthode et qu'une fois découvertes, les penseurs de pensées les embrassèrent avec gratitude. Les nabots peuvent dissimuler et, au final, oublier leur faiblesse dans l'impressionnante splendeur des colonnes en marche et des ordres de bataille. Une fois les rangs formés, qui remarquera combien les soldats sont minuscules ? On peut former une

armée des plus impressionnantes en alignant en ordre de bataille rangée sur rangée de Pygmées…

Peut-être aurais-je dû agir ainsi avec ces fragments hachés, ne serait-ce que pour faire plaisir aux inconditionnels de la méthodologie. Mais je ne dispose plus d'assez de temps pour mener cette tâche à son terme, alors il serait stupide de ma part de penser à l'ordre des rangs avant même d'avoir battu le rappel…

À bien y réfléchir : peut-être le temps me semble-t-il trop court non pas en raison de mon grand âge, mais parce que plus on vieillit mieux on comprend qu'une pensée a beau sembler grande, elle ne l'est jamais assez pour embrasser – et encore moins conserver – la généreuse prodigalité de l'expérience humaine. Ce que nous savons, souhaitons savoir, nous efforçons de savoir, devons essayer de savoir au sujet de l'amour ou du rejet, être seul ou à deux puis mourir ensemble ou seul – tout cela peut-il être rationalisé, mis en ordre, arrangé conformément aux critères de consistance, de cohésion et d'exhaustivité établis pour les affaires de moindre importance ? Peut-être bien – mais dans l'infinitude du temps alors.

N'est-il pas vrai que lorsque tout est dit quant aux affaires qui importent le plus à la vie des hommes, les choses les plus importantes demeurent inexprimées ?

L'amour et la mort, les deux personnages principaux de notre histoire, en l'absence d'une intrigue ou d'un dénouement, mais condensant la majeure partie de la fureur et du bruit de la vie, admettent ce genre de songerie/écriture/lecture plus que tout autre.

Ivan Klima nous dit : peu de choses se rapprochent autant de la mort que l'amour accompli. Chaque apparition des deux est unique mais aussi définitive, elle n'admet pas la répétition, n'autorise aucun appel et ne promet aucun sursis. Chacun doit, et le fait, tenir « tout seul ». Chacun naît pour la première fois, ou renaît, dès qu'il entre, surgissant toujours de nulle part, des ténèbres du non-être sans passé ni futur. Chaque fois, chacun commence du début, mettant à nu le superflu des intrigues passées et la vanité de toutes celles à venir.

Pas plus dans l'amour que dans la mort on ne peut s'engager deux fois ; encore moins que dans le fleuve d'Héraclite. Ils sont, en effet, leurs propres

tête et queue, faisant preuve de dédain et de négligence à l’égard de toute autre.

Bronisław Malinowski se moquait, non sans mépris, des diffusionnistes qui confondaient, selon lui, les collections des musées avec les généalogies ; ayant vu de rudimentaires outils en silex mis sous verre avant de plus raffinés, ils parlaient des « “outils” de l’histoire ». C’était, ricanait Malinowski, comme si une hache en pierre en engendrait une autre de la même manière que, disons, l’hipparion donna naissance, en temps et lieu, à l’*equus caballus*. On peut faire remonter les origines du cheval à d’autres chevaux, mais les outils ne sont ni ancêtres ni descendants d’autres outils. À la différence des chevaux, les outils n’ont aucune histoire propre. On pourrait dire qu’ils ponctuent les biographies humaines individuelles et les histoires collectives ; ils sont des effusions ou des sédiments de telles biographies et histoires.

On peut avancer plus ou moins la même chose quant à l’amour et la mort. Les liens causaux, d’affinités ou de parenté sont tous des traits de l’individualité et/ou de l’unité humaines. L’amour et la mort n’ont pas d’histoire propre. Ce sont des événements au sein du temps humain – chacun est un événement distinct, *non* connecté (et encore moins connecté *de façon causale*) à d’autres événements « similaires », sauf dans des compositions humaines désireuses après coup de désigner – d’inventer – les connexions et de comprendre l’incompréhensible.

Ainsi ne peut-on apprendre à aimer ; ni à mourir. Et l’on ne peut apprendre l’art insaisissable – non existant, quoique vivement désiré – qui consiste à échapper à leur emprise et ne pas croiser leur route. L’amour et la mort frappent, en temps et en heure ; sauf que l’on ne peut savoir quand cela se produira. Quelle que soit cette date, elle vous prendra à l’improviste. Au coeur même de vos préoccupations quotidiennes, l’amour et la mort surgissent *ab nihilo* – à partir de rien. Bien entendu, il est fort probable que nous nous penchions tous en arrière pour en tirer les leçons après coup ; nous essaierons de retracer les cours des antécédents, déploierons le principe infaillible d’un *post hoc* étant sans doute le *propter hoc*, tenterons de dresser la carte d’un lignage « sensé » de l’événement, et, le plus souvent, nous y parviendrons. Ce succès nous est nécessaire pour le bien-être qu’il apporte : il ressuscite – de façon indirecte, certes – la foi en la régularité du monde et en la prévisibilité des événements, indispensable à la santé mentale. Il convoque également une illusion de sagesse acquise et,

par-dessus tout, une sagesse que l'on peut apprendre comme on apprend à utiliser les lois de l'induction de J. S. Mill, à conduire une voiture, à manger avec des baguettes au lieu d'une fourchette, ou encore à faire bonne impression à un enquêteur.

Pour ce qui est de la mort, il faut bien reconnaître que l'apprentissage se limite à l'expérience des autres, aussi n'est-il qu'une illusion *in extremis*. L'expérience d'autrui ne peut être réellement acquise comme une expérience ; dans le résultat qui consiste à apprendre l'objet, on ne peut jamais séparer l'*Erlebnis* de la contribution créative des pouvoirs inventifs du sujet. L'expérience d'autrui ne peut être connue qu'en tant qu'histoire transformée, interprétée, de ce qu'autrui a vécu. Peut-être certains chats disposent-ils, comme le Tom du dessin animé *Tom & Jerry*, de neuf vies ou plus, et peut-être certains convertis peuvent-ils être amenés à penser qu'ils sont nés de nouveau – mais le fait est que la mort, comme la vie, ne se produit qu'une fois ; on ne peut apprendre à « faire correctement la prochaine fois » un événement que l'on ne revivra plus.

L'amour semble jouir d'un statut différent de celui des autres événements uniques.

En effet, on peut tomber amoureux plus d'une fois, et certains – ainsi que ceux que l'expérience les a amenés à rencontrer – sont fiers, ou se plaignent, de tomber amoureux ou en dehors trop facilement. Tout le monde a entendu parler de telles personnes « sujettes à l'amour » ou « vulnérables à l'amour ».

Il existe de fort bonnes raisons de voir l'amour – et en particulier l'état d'« être amoureux » – comme condition récurrente, presque de par sa nature, encline à se répéter, invitant même à des tentatives répétées. Si on nous le demandait, nous désignerions pour la plupart un certain nombre de fois où nous avons senti que nous tombions amoureux ou que nous l'étions. On peut supposer (mais il s'agira d'une hypothèse fondée sur la connaissance des faits) qu'à notre époque, les rangs des personnes qui tendent à attribuer le nom d'amour à plus d'une expérience de leur vie, qui ne certifieraient pas que l'amour qu'ils sont en train de vivre soit leur dernier, et qui pensent en vivre encore à l'avenir – ces rangs sont en augmentation rapide. Si notre supposition se vérifie, il n'y aura pas de quoi s'étonner. Après tout, la définition romantique de l'amour comme « jusqu'à ce que la mort nous sépare » est résolument passée de mode – ayant dépassé

sa date de péremption du fait du remaniement radical des structures de parenté qu'elle servait et dont elle tirait vigueur et suffisance. Néanmoins, la fin de cette notion implique, inévitablement, la simplification des examens qu'une expérience doit réussir pour être appelée « amour ». Au lieu que plus de gens se soient élevés plus souvent aux critères supérieurs de l'amour, ce sont ces critères qui ont été abaissés ; en conséquence, la gamme d'expériences auxquelles on attribue le nom d'amour s'est considérablement développée. On évoque les relations sans lendemain sous le nom de code « faire l'amour ».

Ces abondance et apparente disponibilité soudaines d'« expériences d'amour » peuvent (et ne s'en privent pas) nourrir la conviction selon laquelle l'amour (tomber amoureux, solliciter l'amour) est un savoir-faire qui s'apprend et dont la maîtrise croît avec le nombre de tentatives et l'assiduité de l'élève. On pourrait même croire (et on le croit bien souvent) que les savoir-faire relatifs à l'amour vont augmenter avec le nombre d'expériences ; que le prochain amour formera une expérience encore plus grisante que celui du moment, mais pas aussi palpitante et excitante que celui d'après.

Il s'agit là, cependant, d'une nouvelle illusion… Le genre de connaissance qui gagne en volume quand s'allonge la série des épisodes d'amour est la connaissance de l'« amour » en tant qu'épisodes vifs, brefs et choquants, imprégnés de la conscience *a priori* de la friabilité et de la brièveté. Les savoir-faire que l'on acquiert sont ceux qui aident à « terminer rapidement et reprendre du début » dont, selon Søren Kierkegaard, le Don Giovanni de Mozart constituait le virtuose archétypal. Cependant, guidé comme il l'était par la contrainte d'essayer à nouveau, et obsédé par l'idée d'empêcher chaque nouvelle tentative de barrer la route à la suivante, Don Giovanni était aussi l'archétype de l'« impuissant d'amour ». Si l'amour était le but de ses inlassables recherches et expérimentations, alors la contrainte d'expérimentation défierait ce but. Il est tentant d'avancer que l'effet de l'« acquisition de savoir-faire » ostensible risque bien d'être, comme dans le cas de Don Giovanni, le *dés-apprentissage* de l'amour ; une « incapacité travaillée » à aimer.

On aurait pu s'attendre à un tel résultat – la vengeance de l'amour, pour ainsi dire, infligée à ceux qui osent défier sa nature. On peut apprendre à exécuter une activité dotée d'un ensemble de règles invariables correspondant à un cadre stable, d'une répétitivité monotone, qui favorise

l’apprentissage, la mémorisation et, par conséquent, l’« aspect machinal des choses ». Dans un environnement instable, la mémoire et l’acquisition d’habitudes – signes d’un apprentissage réussi – sont non seulement contre-productives, mais elles s’avèrent en outre porter des conséquences fatales. Ce qui est fatal, à l’infini, pour les rats dans les égouts des villes – ces si brillantes créatures capables d’apprendre très vite à distinguer les substances nutritives des appâts empoisonnés –, c’est l’élément d’instabilité, d’entorse à la règle, inséré dans le réseau de creux et de rapides souterrains par l’« altérité » irrégulière, impossible à apprendre, imprévisible et réellement impénétrable d’autres créatures intelligentes – et humaines : créatures réputées aimer à briser la routine et brouiller la distinction entre le régulier et le contingent. Si cette distinction n’est pas maintenue, l’apprentissage (au sens d’acquisition d’habitudes utiles) est inenvisageable. Ceux qui persistent à enchaîner leurs actions à des précédents, comme ces généraux connus pour refaire leur dernière campagne victorieuse encore et encore, prennent des risques suicidaires et n’appellent pas la fin des ennuis.

Il est dans la nature de l’amour – comme l’observait Lucain il y a deux millénaires, et ainsi que Francis Bacon le répéta bien des siècles plus tard – de ne pouvoir signifier que donner des otages au destin.

Dans *Le Banquet* de Platon, Diotime de Mantinée (en français, la « prophétesse Crains-le-Seigneur de Prophète-ville ») fait remarquer à Socrate, avec tout l’agrément de ce dernier, que l’« amour (…) n’est pas l’amour du beau, (…) comme tu le crois » ; il est « l’amour de la génération et de l’enfantement dans le beau ». Aimer revient à désirer « concevoir et enfanter », ainsi l’amant « va (…) cherchant partout le beau pour y enfanter ». En d’autres termes, ce n’est pas dans le besoin ardent de choses toutes prêtes, complètes et finies que l’amour trouve sa signification – mais dans la soif de participer à l’avènement de telles choses. L’amour s’apparente à la transcendance ; il n’est qu’un autre mot pour désigner l’énergie créative et, en tant que tel, il regorge de risques, puisqu’aucune création ne peut être certaine de sa fin.

Dans chaque amour, il y a au moins deux êtres, l’un étant la grande inconnue de l’équation de l’autre. C’est en ce sens que l’amour semble un caprice du destin – ce futur, étrange et mystérieux, impossible à dire à l’avance, à devancer ou éviter, à accélérer ou arrêter. Aimer signifie s’ouvrir

à ce destin, la plus sublime des conditions humaines, dans laquelle la peur se fond allègrement dans un alliage qui ne permet plus aux ingrédients de se séparer. S'ouvrir à ce destin signifie, en toute fin de compte, l'admission de la liberté dans l'être : cette liberté qui est incarnée dans l'Autre, ce compagnon d'amour. Comme le disait Erich Fromm : « … l'amour individuel ne peut être source de satisfactions (…) si l'on manque d'humilité, de courage, de foi, de discipline vraie » ; mais, ajoutait-il aussitôt, avec chagrin, dans « une culture où ces qualités sont rares, un amour accompli doit être exceptionnel… [1] ».

Or c'est bel et bien le cas – dans une culture de la consommation comme la nôtre qui favorise les produits prêts à l'emploi, les solutions rapides, la satisfaction instantanée, les résultats qui ne demandent aucun effort prolongé, les recettes infaillibles, les assurances tous risques et les remboursements garantis. La promesse d'apprendre l'art d'aimer est une promesse (fausse, fourbe, bien qu'on souhaite vivement qu'elle soit vraie) de faire l'« expérience d'amour » à l'image d'autres articles, attirants et séduisants, qui brandissent tous ces traits et jurent de délivrer la demande de l'attente, l'effort de la sueur et les résultats de l'effort.

Sans humilité ni courage, pas d'amour. Ces deux qualités sont requises, en quantités énormes et constamment réapprovisionnées, dès qu'on s'engage dans un territoire inexploré, inconnu des cartographes ; or, quand l'amour survient entre deux êtres humains ou plus, il les fait pénétrer en un tel territoire.

Éros, insiste Levinas [2], diffère de la possession et du pouvoir ; ce n'est ni une bataille ni une fusion – pas plus qu'une connaissance.

Éros est « la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là… » « Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. » Tenter de surmonter cette dualité, de dompter l'incontrôlable et de domestiquer le déchaîné, de rendre prévisible l'inconnaissable et d'enchaîner le nomade – toutes ces choses sonnent le glas de l'amour. Éros ne survivra pas à la dualité. En ce qui concerne l'amour, possession, pouvoir, fusion et désenchantement sont les Quatre Cavaliers de l'Apocalypse.

C'est là que réside l'extraordinaire fragilité de l'amour, côte à côte avec son satané refus d'endurer la vulnérabilité avec légèreté. L'amour tout entier

s'efforce de saisir le bien hypothéqué mais, à l'instant de triompher, il trouve son ultime défaite. L'amour tout entier lutte pour enterrer les sources de sa précarité et de son incertitude ; mais, s'il y parvient, bien vite il flétrit – puis il fane. Éros est possédé par le fantôme de Thanatos qu'aucune incantation magique ne peut exorciser. La précocité d'Éros n'est pas en jeu, l'éducation comme les expédients autodidactes sont impuissants à le libérer de sa tendance morbide – suicidaire.

Le défi, l'attraction, la séduction de l'Autre rallongent intolérablement toute distance, pour réduite et minuscule qu'elle soit. L'ouverture semble un précipice. La fusion ou la conquête semblent les seuls remèdes au tourment résultant. Et la frontière est bien mince, par trop facile à négliger, entre une douce caresse et une rude empoignade. Éros ne peut être fidèle à lui-même sans pratiquer la première, mais il ne peut la pratiquer sans risquer la seconde. Éros incite à tendre une main vers l'autre – mais une main qui peut caresser peut tout aussi bien agripper et comprimer.

Quoi que vous ayez appris de l'amour et du fait d'aimer, votre sagesse ne pourra venir, comme le Messie de Kafka, qu'un jour après son arrivée.

Sa vie durant, l'amour frôle la défaite. Il dissout son passé en chemin ; il ne laisse derrière lui aucune tranchée fortifiée pour abriter un éventuel repli en cas de problème. Et il ignore ce qui l'attend et ce que l'avenir lui réserve. Il ne prendra jamais suffisamment confiance pour disperser les nuages et réprimer l'anxiété. L'amour est une hypothèque prise sur un futur incertain et impénétrable.

L'amour peut être – et c'est souvent le cas – aussi effrayant que la mort ; sauf que, contrairement à celle-ci, il masque cette vérité par une effusion de désir et d'excitation. Il convient de concevoir la différence entre l'amour et la mort en termes d'attirance et de répulsion. À bien y réfléchir, ce n'est pas si sûr. Les promesses de l'amour sont, en règle générale, moins ambiguës que ses bienfaits. Ainsi la tentation de tomber amoureux est-elle grande et irrésistible, mais telle est aussi l'attirance de l'échappatoire. Or l'attrait qu'il y a à rechercher une rose sans épines n'est jamais bien lointain et toujours difficile à repousser.

Désir et amour. Frères de sang. Parfois jumeaux ; cependant jamais de vrais jumeaux (provenant du même oeuf).

Le désir est le souhait de consommer. De boire, dévorer, ingérer puis digérer – d'annihiler. Il n'exige d'autre souffleur que la présence de l'altérité. Présence qui constitue toujours et déjà un affront et une humiliation. Le désir est l'irrépressible envie de venger le premier et d'éviter la seconde. Il est une obligation de combler le vide menant à l'altérité, puisque celui-ci attire et repousse à la fois, dans la mesure où sa promesse de l'inexploré est séduisante et sa différence, évasive et butée, irritante. Le désir est une impulsion visant à retirer sa différence à l'altérité ; et ainsi lui nier toute reconnaissance. Si on la goûtait, l'explorait, si on se familiarisait à elle et si on la domestiquait, l'altérité en ressortirait délestée du dard de la tentation, dès lors même brisé. À compter qu'elle survive à ce traitement, bien sûr. Il est cependant plus probable que, durant le processus, ses restes non digérés auront été déchus du domaine des produits de consommation à celui des déchets.

Les produits de consommation sont attirants ; les déchets, repoussants. Après le désir vient la mise au rebut des déchets. Il semble que ce soit l'extraction de l'étrangeté hors l'altérité *ainsi que* l'évacuation de la carapace desséchée, qui se figent en la joie de la satisfaction, qui se dissipera sans doute dès que le boulot sera terminé. De par son essence, le désir est une soif de destruction. Et, certes indirectement, la soif d'*auto*destruction : il est contaminé, dès sa naissance, par le désir de mort. C'est là néanmoins un secret qu'il cache jalousement ; surtout de lui-même.

L'amour, quant à lui, est le souhait de prendre soin, et de préserver l'objet de ces soins. Impulsion centrifuge, à la différence du désir centripète. Une impulsion à s'étendre, aller au-delà, à s'étirer vers ce qui est « tout là-bas ». À ingérer, absorber puis assimiler le sujet dans l'objet, et non le contraire comme dans le cas du désir. L'amour se préoccupe d'ajouter au monde – chaque ajout étant la trace vivante du moi aimant ; dans l'amour, le moi est, fragment par fragment, transplanté au monde. *Le moi aimant se développe en s'abandonnant à l'objet aimé*. L'amour est la survie-du-moi-par-son-altérité-même. Ainsi signifie-t-il une soif de protéger, de nourrir, d'abriter ; mais aussi de caresser, dorloter et bichonner, ou bien de garder jalousement, séparer par une clôture, incarcérer. L'amour signifie être-en-service, se-tenir-à-disposition, attendre un ordre – mais il peut également signifier expropriation et prise de responsabilité. Le contrôle par la reddition ; le sacrifice qui rejaillit en accroissement. L'amour est un frère siamois de la soif de pouvoir ; aucun ne survivrait à leur séparation.

Si le désir veut consommer, l’amour veut posséder. Alors que la satisfaction du désir est contemporaine de l’annihilation de son objet, l’amour s’accroît avec ses acquisitions et trouve satisfaction dans leur durabilité. Si le désir s’autodétruit, l’amour, lui, se perpétue de lui-même.

Comme le désir, l’amour est une menace pour son objet. Le désir détruit son objet, se détruisant lui-même ce faisant ; par la toile protectrice que l’amour tisse avec soin autour de son objet, il l’asservit. Il fait prisonnier et met le prévenu en détention ; il procède à une arrestation pour la protection même du prisonnier.

Désir et amour sont en désaccord. L’amour est une toile jetée sur l’éternité, le désir un stratagème visant à s’épargner la corvée du tissage. Fidèles à leur nature, l’amour s’efforcerait de perpétuer le désir ; quant au désir, il fuirait les chaînes de l’amour.

« Vos regards se croisent dans une salle bondée ; l’étincelle de l’attention se fait. Vous discutez, dansez, riez, partagez un verre ou un éclat de rire puis, de but en blanc, l’un des deux demande : “Chez toi ou chez moi ?” Ni l’un ni l’autre ne recherche quoi que ce soit de sérieux mais, on ne sait trop comment, une nuit peut se transformer en une semaine, puis un mois, une année, voire plus » – rapporte Catherine Jarvie (dans le *Guardian Weekend* [3]).

Ce genre de résultat imprévu de l’éclair du désir et des relations sans lendemain ayant pour but de le réprimer constitue, pour reprendre les termes de Jarvie, un « compromis entre la liberté du rendez-vous et le sérieux de la relation importante » (encore que, nous rappelle-t-elle, le « sérieux » ne protège pas une « relation importante » d’une fin pleine de « difficultés et d’amertume » si l’un des partenaires « reste engagé à continuer tandis que l’autre tient à aller défricher de nouveaux territoires »). Les compromis – comme les autres arrangements de type « jusqu’à nouvel ordre » au sein d’un cadre fluide dans lequel vouloir asservir le futur est aussi impossible que réprouvé – ne sont pas forcément de mauvaises choses (d’après Jarvie et le Dr Valérie Lamont, la psychologue conseillère agréée qu’elle cite) ; mais lorsque « vous vous engagez, même sans enthousiasme », « n’oubliez pas que vous fermez peut-être la porte à d’autres possibilités romantiques » (c’est-à-dire que vous renoncez au droit d’« aller défricher de nouveaux territoires », au moins jusqu’à ce que votre partenaire fasse valoir ce droit le premier).

Qu’on me permette une fine observation, une déclaration pondérée : vous êtes dans une situation de compromis. Désir et amour entretiennent une relation de type soit/soit.

Quelques fines observations encore : vos regards se croisent dans une pièce, puis, de but en blanc… Le désir d’aller folâtrer ensemble au lit surgit de nulle part, et il n’a pas besoin de frapper bien fort à la porte pour qu’on le fasse entrer. Ce n’est peut-être pas caractéristique de notre monde obsédé par la sécurité, mais certaines portes n’ont que peu de verrous. Pas de caméras de surveillance pour bien examiner les intrus et séparer les méchants rôdeurs des visiteurs de bonne foi. Un coup d’oeil sur les signes zodiacaux pour vérifier leur compatibilité (comme dans une publicité pour un téléphone portable), et l’affaire est dans le sac.

Parler de « désir » revient peut-être à dire un mot de trop. Comme pour les achats : Harvie Ferguson l’a montré, de nos jours, on n’achète pas pour satisfaire un désir mais *par souhait*. Semer, cultiver et nourrir le désir, cela prend du temps (un temps intolérablement long, d’après les critères d’une culture qui exècre les atermoiements et promeut en lieu et place la « satisfaction instantanée »). La germination, la croissance et le mûrissement du désir demandent du temps. Alors que le « long terme » n’a de cesse de se rétrécir, la vitesse de maturation du désir résiste obstinément à l’accélération ; le temps nécessaire au recouvrement des retours sur investissement dans la culture du désir semble toujours plus long – c’en devient irritant et hors de prix.

Ce temps, les actionnaires des centres commerciaux ne l’ont pas alloué aux gérants, mais ces derniers ne veulent pas non plus que les décisions d’achats soient motivées par le hasard, ni abandonner leur culture aux performances d’amateurs novices des clients. Toutes les motivations censées pousser les clients à acheter doivent naître sur place, tandis qu’ils flânent dans la galerie. Elles peuvent également mourir sur place (par suicide assisté, en général), une fois qu’elles ont accompli leur tâche. Leur espérance de vie ne dépasse pas le temps qu’il faut aux clients pour aller de l’entrée à la sortie du centre commercial.

Aujourd’hui, on a tendance à concevoir les centres commerciaux en gardant à l’esprit la vitesse d’éveil et la rapidité d’extinction des souhaits, et non la procréation et l’entretien, longs et encombrants, des désirs. Le seul désir qui devrait (et c’est souvent le cas) se voir implanté lors d’une visite dans un centre commercial est celui de la répétition, sans cesse renouvelée,

du moment merveilleux où on « se laisse aller » et on laisse les souhaits improviser sans contrainte scénaristique. La brièveté de leur espérance de vie est leur bien le plus précieux, celui qui leur donne l’avantage sur les désirs. S’abandonner à un souhait, contrairement au désir que l’on suit, n’est que momentané, chacun le sait, accompagné de l’espoir qu’il ne laissera pas de conséquences durables à même de condamner de prochains moments de joyeuse extase. Pour ce qui est des partenariats et, en particulier, des partenariats sexuels, suivre un souhait plutôt qu’un désir signifie laisser la porte ouverte à « d’autres possibilités romantiques » qui, comme le suggère le Dr Lamont et y médite Catherine Jarvie, « peuvent être plus satisfaisantes et épanouissantes ».

Comme les pouvoirs colossaux du marché de la consommation sèment l’action-par-souhait en profondeur dans la conduite quotidienne, suivre un désir semble rejoindre, avec gêne et désagrément, maladroitement, les rangs de l’engagement d’amour.

Dans sa version orthodoxe, le désir nécessite de l’entretien, y compris un soin prolongé, un marchandage difficile sans résolution courue d’avance, quelques choix cornéliens et une poignée de compromis douloureux – mais, pire que tout, il occasionne un délai de gratification, ce qui constitue sans doute le sacrifice le plus honni dans notre monde de vitesse et d’accélération. Dans sa réincarnation (radicalisée, effilée et par-dessus tout plus compacte) sous forme de souhait, le désir a perdu la plupart de ces attributs peu engageants, tout en se concentrant avec plus de précision sur sa cible. Comme l’indiquaient les publicités vantant les premières cartes de crédit : on peut désormais « débarrasser la demande de l’attente ».

Quand il se laisse guider par le souhait (« vos regards se croisent dans une salle bondée »), le partenariat suit le modèle des achats et ne demande rien de plus que le savoir-faire d’un consommateur moyen, doté d’une expérience moyenne. Comme d’autres biens de consommation, le partenariat se consomme sur-le-champ (il ne nécessite aucun entraînement supplémentaire ou longue préparation), il est à usage unique, « sans préjugé ». Avant toute autre chose, il est éminemment jetable.

S’ils s’avèrent défectueux ou pas « totalement satisfaisants », les biens peuvent être échangés contre d’autres articles que l’on espère plus satisfaisants, même si la transaction n’inclut pas le service après-vente et le remboursement garanti. Toutefois, même s’ils tiennent leurs promesses, on

n'attend pas d'eux qu'ils restent en usage longtemps ; après tout, on se débarrasse sans grand regret – voire sans l'ombre d'un regret – de voitures en parfait état de marche, ou d'ordinateurs ou encore de téléphones portables, dès l'instant où leur « nouvelle version améliorée » apparaît dans les boutiques et que toute la ville en parle. Pourquoi diable les partenariats devraient-ils faire exception à la règle ?

Les promesses d'engagement, écrit Adrienne Burgess, « sont insignifiantes sur le long terme [4] ».

Et l'auteur de poursuivre : « L'engagement est un sous-produit d'autres choses : quelle satisfaction tirons-nous de notre relation ; en percevons-nous une alternative viable ; et perdrions-nous un investissement important (temps, argent, propriété en commun, enfants) en cas de départ. » Néanmoins, « ces facteurs croissent et décroissent, ainsi que les sentiments d'engagement qu'éprouvent les gens », selon Caryl Rusbult, « expert en relations » à l'université de Caroline du Nord.

Un authentique dilemme : nous hésitons à faire la part du feu, mais l'idée de dépenser de l'argent pour rien nous répugne. Une relation, vous dira l'expert, est un investissement comme un autre : vous placez du temps, de l'argent et des efforts que vous auriez pu affecter à d'autres buts si vous ne vous étiez abstenu, espérant avoir fait le bon choix et que ce que vous avez perdu ou vous êtes retenu d'apprécier vous serait remboursé le moment venu – avec des intérêts. Vous achetez des actions et les conservez tant qu'elles annoncent un accroissement de valeur, puis vous les vendez à la hâte dès que les profits se mettent à baisser ou quand d'autres actions annoncent un revenu supérieur (le tout est de ne pas rater le moment où cela se produit). Si vous investissez dans une relation, le profit à en attendre est avant tout la sécurité, dans tous les sens du terme : proximité d'une main charitable en cas de pépin, d'une aide à vos malheurs, d'une compagnie à votre solitude, d'une caution en cas d'emprisonnement, d'un réconfort dans la défaite et d'acclamations dans la victoire ; mais aussi au sens de gratification qui arrive sans délai dans le sillage d'un besoin. Méfiez-vous cependant : une fois qu'on y est engagé, les promesses d'engagement envers la relation sont « insignifiantes sur le long terme ».

De fait, oui ; les relations sont des investissements comme les autres, mais vous viendrait-il jamais à l'esprit de jurer loyauté aux actions que vous venez d'acheter à un courtier ? De promettre de rester *semper fidelis*, dans

la joie comme dans le malheur, dans la richesse comme dans la pauvreté, « jusqu'à ce que la mort vous sépare » ? De ne jamais regarder en douce là où (qui sait ?) des prix plus importants pourraient vous faire signe ?

Les actionnaires (« détenteurs d'actions » serait plus juste, tant ils ne font que *détenir* les actions… or, ce que l'on détient, on peut s'en délester) dignes de ce nom consultent les pages boursières de leurs journaux à la première heure pour y apprendre si le moment de se délester est venu. Il en va de même pour l'autre genre d'actions : les relations. Sauf que dans ce dernier cas, il n'existe pas de Bourse, et personne ne se charge de soupeser et d'évaluer les risques à votre place (à moins d'embaucher un conseiller expert de la même façon que l'on engage un conseiller en Bourse ou un comptable agréé, encore que, pour ce qui est des relations, les innombrables émissions de débat-parlotte et les « téléfilms inspirés de la réalité » s'efforcent de remplacer les experts). Alors c'est à vous de le faire, jour après jour, par vos propres moyens. Si vous vous trompez, vous n'aurez même pas le réconfort de pouvoir mettre votre erreur sur le compte d'un renseignement incorrect. Il faut être sans cesse sur le qui-vive. Malheur à celui qui fait une sieste ou baisse la garde. « Être dans une relation » est synonyme de nombreuses migraines mais, avant tout, de perpétuelle incertitude. On ne peut jamais être vraiment, complètement sûr de ce qu'il faut faire – pas plus qu'on ne peut savoir si on a fait ce qu'il fallait et ce au bon moment.

Le dilemme paraît insoluble. Pire encore, il semble porter en lui un paradoxe des plus déplaisants : non seulement la relation ne satisfait pas le besoin qu'elle était censée (du moins l'espérait-on) contenter, mais encore elle le rend plus éprouvant et contrariant. Vous vous étiez tourné vers la relation dans l'espoir d'atténuer l'insécurité qui hantait votre solitude ; mais la thérapie n'a fait qu'attiser les symptômes et vous vous sentez peut-être à présent moins en sécurité qu'auparavant, quand bien même cette insécurité « nouvelle et empirée » jaillit de sources différentes. Si vous pensiez que l'intérêt sur votre investissement dans la compagnie serait payé en devise forte de sécurité, il semble que vous ayez suivi une fausse piste.

C'est là un problème, à n'en pas douter, mais pas tout le problème. Un engagement dans une relation « insignifiante sur le long terme » (ce dont les *deux* parties sont conscientes !) est à double tranchant. Dans cette optique, la jouissance ou la perte de l'investissement est affaire de calcul et de décision – mais rien ne laisse supposer que votre partenaire ne souhaitera

pas, si besoin est, exercer semblable pouvoir et ne sera pas libre de le faire s'il ou elle le souhaite et quand il ou elle le souhaitera. Avoir conscience de ce fait ajoute à votre incertitude – et cet ajout est le plus pénible à supporter : contrairement au cas de votre propre choix de type « à prendre ou à laisser », il ne vous appartient pas d'empêcher votre partenaire de se retirer du contrat. Vous ne pouvez pas faire grand-chose pour ramener sa décision en votre faveur. À ses yeux, vous êtes l'action qu'il faut vendre ou la part du feu à faire – or personne ne consulte les actions avant de les remettre sur le marché, ni la part du feu avant de la faire.

En tout cas, ce n'est pas la relation vue comme une transaction commerciale qui soignera vos insomnies. Investir dans la relation est hasardeux, et ça le restera même si vous souhaitez le contraire : c'est une migraine, pas un médicament. Tant qu'on perçoit les relations comme des investissements rentables, comme des garants de sécurité, des solutions à des problèmes, il semble que « pile » l'autre gagne et « face » vous perdiez. La solitude engendre l'insécurité – la relation ne semble pas faire autre chose. Dans le meilleur des cas, on peut se sentir aussi peu en sécurité au sein d'une relation qu'à l'extérieur. Seuls changent les noms que l'on donne à l'anxiété.

S'il n'y a pas de bonne solution à un dilemme, si aucune des démarches soi-disant sensées et efficaces ne nous rapproche de la solution, alors les gens ont tendance à agir en dépit du bon sens, aggravant ainsi le problème et réduisant encore ses chances de dénouement.

Christopher Clulow (du Tavistock Marital Studies Institute), autre expert en relations cité par Adrienne Burgess, conclut ainsi : « Quand des amoureux éprouvent de l'insécurité, ils ont tendance à se conduire de façon non constructive, soit qu'ils tentent de faire plaisir, soit qu'ils tentent de prendre le contrôle, peut-être même se débattent-ils physiquement – tout concorde à faire fuir le partenaire. » Une fois que l'insécurité s'est immiscée, impossible de naviguer dans la sérénité, la raison et le calme. À la dérive, le frêle esquif de la relation hésite entre l'un et l'autre des écueils (de sinistre réputation) auxquels plus d'un partenariat est confronté : la soumission totale et le pouvoir total, le consentement docile et la conquête arrogante, l'effacement de sa propre autonomie et le renforcement de celle du partenaire. Heurter l'un de ces rochers suffirait à briser un navire en parfait état de marche disposant d'un équipage chevronné – alors quand il

s’agit d’un radeau transportant un marin néophyte qui, ayant grandi sous le règne des pièces détachées, n’a jamais eu l’occasion d’apprendre à faire face à une avarie… Aucun marin moderne ne perdrait une minute à réparer un élément qui n’est plus en état de naviguer : il préférerait le remplacer par une pièce de rechange. Pièce que l’on ne trouve pas, cependant, sur le radeau des relations.

L’échec d’une relation est le plus souvent un échec de communication.

Comme l’observait Knud Løgstrup – dans un premier temps évangéliste modéré de la paroisse de Fionie, puis philosophe éthique claironnant de l’université d’Aarhus –, le communicateur non averti ou étourdi doit se méfier de l’embuscade que lui tendent « deux perversions divergentes [5] ». L’une est « le genre d’association qui, de par l’oisiveté et la peur des gens ou une propension aux relations confortables, consiste simplement à tenter de se satisfaire l’un l’autre en éludant toujours le problème. À la possible exception d’une cause commune contre un tiers, rien ne promeut autant une relation confortable que les éloges mutuels ». L’autre tient à « notre volonté de changer autrui. Nous avons des certitudes quant à ce que devraient être les choses et les gens. Opinions qui manquent de compréhension car, plus elles sont définitives, plus il devient nécessaire que nous ne soyons pas dérangés par une trop grande compréhension de ceux qui doivent changer. »

Le problème, c’est que ces deux perversions naissent en général de l’amour. La première résulte peut-être de mon désir de paix et de confort, comme semble l’indiquer Løgstrup. Mais elle peut aussi, et c’est souvent le cas, être le produit de mon respect affectueux de l’autre : je t’aime et donc je te laisse être telle que tu es, telle que tu exiges d’être, quels que puissent être mes doutes quant à la pertinence de ton choix. En dépit de tout le mal que ton obstination peut te faire, je n’oserais pas te contredire, de peur que tu en sois forcée de choisir entre ta liberté et mon amour. Tu peux compter sur mon approbation, quoi qu’il arrive… Et, comme l’amour ne peut être que possessif, mon affectueuse générosité est mue par l’espoir : ce chèque en blanc est un présent de mon amour, cadeau précieux qui ne se trouve nulle part ailleurs. Mon amour est ce havre paisible que tu recherchais, et dont tu avais besoin même si tu ne le cherchais pas. Maintenant tu peux te reposer, ta quête est terminée…

Voilà la possessivité de l’amour à l’oeuvre ; mais une possessivité qui recherche son épanouissement dans la retenue.

La seconde perversion provient de ce que la possessivité de l’amour est laissée en liberté, déchaînée. L’amour est l’une des réponses palliatives au bienfait/fléau de l’individualité humaine, dont l’un des nombreux attributs est la solitude que doit porter en elle la condition de la séparation (comme le suggère Erich Fromm [6], les êtres humains de tous âges et de toutes cultures se heurtent à la même question : celle de savoir comment vaincre la séparation, comment établir l’union, comment transcender sa propre vie individuelle et trouver l’état d’« unité à deux »). Tout amour est mêlé d’une soif anthropophage. Tous les amoureux veulent étouffer, extirper et curer l’altérité ennuyeuse et irritante qui les sépare de l’être aimé ; séparation qui constitue la pire crainte de l’amoureux, et ils seraient nombreux à ne reculer devant rien pour éloigner le spectre des adieux définitifs. Quel meilleur moyen d’y parvenir qu’en faisant de l’être aimé une partie indissociable de l’amoureux ? Où que j’aille, tu iras ; quoi que je fasse, tu le feras ; si j’accepte, tu accepteras ; si je refuse, tu refuseras. Si tu n’es pas et ne peux pas être ma soeur siamoise, sois donc mon clone !

Cette seconde perversion a une autre racine – enfouie dans l’adoration de l’amoureux pour son aimée. Dans leur introduction à un recueil de textes parus sous le titre *Philosophies of Love* [7], David L. Norton et Mary F. Kille racontent l’histoire d’un homme qui avait invité ses amis à dîner pour leur présenter « la parfaite incarnation de la Beauté, de la Vertu, de la Sagesse et de la Grâce, en résumé, la femme la plus adorable du monde » ; le rendez-vous arrivé, lesdits amis « s’efforcèrent de cacher leur étonnement » : était-ce là « la créature dont la beauté éclipsait celle de Vénus, Hélène de Troie et Lady Hamilton » ? Il est parfois difficile de distinguer l’adoration de l’être aimé de l’adoration de soi ; on peut deviner la trace d’un ego chaleureux quoique tourmenté, désespéré de confirmer ses mérites incertains par son reflet dans le miroir ou, encore mieux, par un portrait flatteur, laborieusement retouché. N’est-il pas vrai qu’un peu de ma valeur unique a passé sur la personne *que j’ai choisie* (n’oubliez pas qu’il s’agit de moi, de moi seul, exerçant mes volonté et sagesse souveraines) – que j’ai sélectionnée dans la foule anonyme et ordinaire pour en faire ma compagne (à *moi* seul) ? Ma propre incandescence trouve son reflet étincelant dans l’éclat éblouissant de l’élue. Elle ajoute à ma gloire, la confirme et l’appuie, où qu’elle aille, elle apporte la nouvelle et les preuves de ma gloire.

Mais puis-je en être certain ? Ce serait le cas, si nombre de doutes ne venaient à gratter les murs du sombre donjon de l’irréfléchi où je les ai enfermés dans l’espoir de ne plus jamais entendre parler d’eux. Scrupules, appréhensions ; craintes que la vertu soit imparfaite, la gloire fantasque… que la distance entre moi tel que je suis et le moi réel qui demande à faire surface sans y être parvenu jusqu’à présent reste à négocier – et cette négociation n’est pas une mince affaire.

Ma bien-aimée pourrait être un panneau d’affichage peignant ma perfection dans toute sa splendeur et sa magnificence ; mais n’y verrait-on pas aussi les taches et les bavures ? Pour les effacer ou les dissimuler, au cas où elles résisteraient aux frottements, il faut curer puis apprêter la toile avant de pouvoir passer à la peinture proprement dite ; il convient ensuite de regarder méticuleusement pour s’assurer que les traces des anciennes imperfections ne ressortent pas sous les couches successives de peinture. Chaque moment de répit est trop hâtif – restaurer et repeindre n’offrent aucun répit…

Cet interminable effort est *également* une tâche accomplie avec amour. L’amour regorge d’énergie créative ; maintes et maintes fois cette énergie est libérée dans un accès ou un flot continu de destruction.

Ce faisant, l’être aimé s’est changé en toile. Vierge, de préférence. Ses couleurs naturelles ont été déteintes pour qu’elles ne jurent pas avec le portrait du peintre (ou ne le défigurent pas). Ce dernier n’a pas à se soucier de ce qu’éprouve la toile, là-bas au fond sous les couches de peinture. Les vraies toiles, de papier ou de lin, ne fournissent pas spontanément de rapports. Les toiles humaines, si, à l’occasion.

Même dans le cas du coup de foudre, il faudra qu’un certain temps s’écoule, peu ou prou, entre la question et la réponse, la proposition et son acceptation.

Le temps qui s’écoule n’est jamais assez bref pour permettre à celui qui a posé la question et celui qui y a répondu d’être restés, au moment où la réponse arrive, les mêmes êtres que lorsque l’horloge fut réglée : celui qui demandait et celui à qui on demandait. Comme le disait Franz Rosenzweig, « il est inévitable que la réponse soit donnée par un être transformé en raison du temps qui s’est écoulé depuis que la question a été posée à un autre être transformé, pour les mêmes raisons, et qui a pris du champ par rapport à sa propre question. Et on ne peut absolument pas prévoir jusqu’où

ces mutations peuvent aller [8]. » Poser la question, attendre la réponse, se voir poser une question, s'efforcer de trouver une réponse, c'est tout ce qui a créé le changement.

Les deux partenaires savaient que ce changement arrivait et s'en réjouissaient l'un comme l'autre. Ils ont plongé la tête la première en ces eaux inconnues ; l'occasion de s'ouvrir à l'aventure de l'inconnu et de l'imprévisible constituait le plus bel attrait de l'amour. « Et, de fait, les prénoms sont généralement le terme qui met fin à la tension du jeu des questions et des réponses. Pour ceux qui s'aiment, ils constituent l'unique garantie que le lendemain s'enchaînera à aujourd'hui et que, dans cet aujourd'hui, hier, vraiment tout ce qui était l'hier des deux êtres humains séparés jusqu'ici, aboutira conjointement. » Ainsi, ajouterais-je, que la volonté d'incorporer les demain partagés dans leurs aujourd'hui individuels, à demi partagés, à demi séparés. Le demain qui suit cette incorporation sera – obligatoirement – différent d'aujourd'hui comme il diffère d'hier. Jean sera Jean *et* Marie, Marie sera Marie *et* Jean.

Évoquant, sans ironie particulière, la parenté étymologique entre *zwei* et *Zweifel* (« deux » et « doute »), Odo Marquard suggérait que ce lien ne se limite pas à une allitération. Quand on est deux, il n'y a pas de certitude ; et quand l'autre est reconnu comme le « second », un second *souverain*, pas une simple extension, un écho, un outil ou un subalterne du *premier* (de moi, le premier) – alors cette incertitude est admise et acceptée. Être un couple signifie consentir à un futur indéterminé.

Franz Kafka observait que nous sommes doublement séparés de Dieu. Ayant goûté au fruit de l'Arbre de la Science, nous *nous* sommes séparés *de Lui* – tandis que le fait que nous n'ayons pas goûté à celui de l'Arbre de Vie *Le* sépare de *nous*. Lui (l'éternité, dans laquelle sont embrassés tous les êtres et leurs actes ; dans laquelle tout ce qui peut être, tout ce qui est, ainsi que tout ce qui peut se produire, arrive), Il nous est condamné ; Il doit rester secret – à jamais au-delà de toute compréhension. Mais nous savons cela – et cette connaissance nous interdit tout repos. Dès la construction avortée de la tour de Babel, nous ne pouvons nous empêcher de faire des essais, des erreurs, d'échouer puis de réessayer.

Essayer de faire quoi, au juste ? De nier cette séparation, de nier le déni de droit aux fruits de l'Arbre de Vie ? Il est humain, trop humain de persévérer et d'échouer toujours. Si l'altérité, comme le soutient Levinas, est le mystère ultime, l'inconnu absolu et le tout à fait incompréhensible,

elle ne peut être qu'un délit et un défi – précisément parce qu'elle est divine : elle interdit l'accès, refuse l'entrée, inaccessible et à jamais hors de portée. Mais (comme Rosenzweig ne cesse de nous le rappeler) l'illimité ne peut être atteint par l'organisation (…) Les choses les plus élevées ne peuvent être prévues ; pour elles, il faut être prêt, c'est tout.

Être prêt pour quoi ? La parole est asservie et nourrie par le temps (…) Elle ne sait pas à l'avance où elle va aboutir. Elle emboîte le pas à d'autres. En fait, elle vit en vertu de la vie d'autrui (…) Dans une vraie conversation, quelque chose se produit. Rosenzweig nous explique qui est cet « autrui » par la vie duquel la parole vit de sorte à ce que quelque chose puisse se produire lors de la conversation : cet « autrui » est toujours une personne bien définie qui a non seulement des oreilles, comme « tout le monde », mais aussi une bouche.

C'est exactement ce que fait l'amour : il arrache *un* autrui de « tout le monde » et, par là même, il le remodèle en la « personne bien *définie* », dotée d'une bouche à écouter, quelqu'un avec qui converser pour que quelque chose se produise.

Que doit être ce « quelque chose » ? L'amour signifie suspendre la réponse, ou se retenir de poser la question. Transformer *un* autrui en la personne *définie* signifie rendre le futur indéfini. Consentir à l'indéfinition du futur. Consentir à une vie vécue, de sa conception à sa fin, sur le seul endroit alloué aux humains : le vide qui s'étend entre la finitude de leurs actions et l'infinité de leurs buts et conséquences.

Commentant les avis de Gillian Walton, du *London Marriage Guidance* [9], Catherine Jarvie nous expliquait que « les relations de poche » sont ainsi appelées parce qu'on les garde dans sa poche, pour les sortir en cas de besoin.

Une relation de poche réussie est agréable et éphémère, poursuit Jarvie. On peut supposer qu'elle est agréable *parce qu'*elle est éphémère, et que sa douceur tient précisément à la conscience rassurante que nous n'aurons pas à nous contorsionner en tous sens pour la prolonger tant soit peu ; en fait, il n'est besoin de faire quoi que ce soit pour l'apprécier. Les « relations de poche » sont l'instantanéité et la jetabilité incarnées.

Non que votre relation n'acquière ces extraordinaires qualités sans avoir rempli au préalable certaines conditions. Remarquez bien que c'est à *vous* de les remplir ; autre point en faveur des relations « de poche », à n'en pas

douter, puisque le succès dépend de vous et de vous seul, et que vous êtes le seul à avoir les cartes en main – et à les conserver tant que dure la brève relation « de poche ».

Première condition à remplir : il faut s'engager dans cette relation en toute conscience et avec pondération. Il n'est pas question de « coup de foudre » ici, souvenez-vous-en. On ne *tombe* pas amoureux… On ne se laisse pas submerger et étouffer par une vague d'émotions : pas plus les émotions que l'on appelle « amour » que celles que l'on décrit sobrement comme « désir ». Ne vous laissez pas démonter et, surtout, veillez à ce qu'on ne vous dérobe pas la calculatrice que vous avez en main. Et n'allez pas vous méprendre sur la nature de la relation dans laquelle vous vous engagez, sur ce qu'elle n'est ni ne devrait être. La commodité est tout ce qui compte, elle est l'affaire d'une tête froide et non d'un coeur ardent (encore moins surchauffé). Moins votre hypothèque est élevée, plus vous vous sentirez en sécurité face aux fluctuations de vos émotions futures.

Seconde condition : maintenir ce cap. Gardez en mémoire que la commodité met peu de temps à se transformer en son contraire. Ne laissez donc pas la relation échapper à la surveillance de la tête, ni développer sa propre logique ni acquérir (surtout pas !) des droits de tenure – en d'autres termes, empêchez-la de tomber de votre poche, c'est là sa place. Soyez sur le qui-vive. Ne laissez pas votre vigilance s'endormir. Observez de près les changements même les plus infimes dans ce que Jarvie nomme « les courants émotionnels sous-jacents » (à l'évidence, les émotions tendent à devenir des « courants sous-jacents » dès qu'on les a éliminées des calculs). Si vous remarquez quelque chose pour quoi vous n'aviez pas marchandé et dont vous n'avez aucune utilité, comprenez qu'« il est temps de passer à autre chose ». Un voyage prudent vous épargnerait l'ennui d'arriver. C'est la circulation qui détient tout le plaisir.

Gardez donc votre poche disponible. Vous aurez bientôt besoin d'y mettre quelque chose et, croisons les doigts, vous le ferez.

Chaque semaine, la rubrique « Esprit des relations [10] » du *Guardian Weekend* vaut le détour, mais c'est encore mieux d'en lire plusieurs de suite.

Chaque semaine, on y apprend comment agir quand on est confronté à un « problème » que la plupart des hommes et des femmes (lecteurs du *Guardian*, en général) sont censés affronter tôt ou tard, et qu'ils s'attendent

donc à affronter. Un problème par semaine ; cela dit, en étudiant une succession de semaines, le lecteur attentif et dévoué peut acquérir bien plus que certains savoir-faire spécifiques de politique de vie pouvant s'avérer utiles en certaines situations spécifiques pour s'attaquer à certains problèmes spécifiques ; savoir-faire qui, une fois acquis et combinés, pourraient contribuer à *créer* le genre de situations pour la résolution desquelles ils ont été conçus, et à mettre le doigt sur les problèmes auxquels ils étaient censés s'attaquer. Un lecteur assidu et dévoué, gratifié d'une capacité de mémoire dépassant la semaine, peut cartographier avec précision le genre de vie dans lequel les « problèmes » ont tendance à survenir, il peut dresser un inventaire complet de ces « problèmes », et ainsi se forger une opinion de leurs fréquences respectives. Dans un monde où la gravité d'une chose ou d'un événement ne s'exprime qu'en nombres, et ne peut dès lors être comprise autrement (la qualité d'un tube par rapport au nombre de disques vendus, celle d'un événement public ou d'une performance au nombre de téléspectateurs, celle d'un personnage public au nombre de personnes qui suivent le passage de son cercueil, ou celle des intellectuels au nombre de fois où on les cite), la fréquence élevée à laquelle certains « problèmes » réapparaissent dans ces colonnes, sous diverses formes, semaine après semaine, constitue la seule attestation indispensable à leur adaptation à une vie réussie et donc l'importance des savoir-faire destinés à s'y attaquer.

Ainsi donc, pour ce qui est des relations vues par le prisme de la rubrique « Esprit des relations », que peut apprendre un lecteur fidèle de l'importance respective des choses et de leurs méthodes d'emploi ?

Il peut apprendre bon nombre de trucs utiles quant aux endroits où trouver des partenaires éventuels de relation en des quantités étonnamment grandes et quant aux situations dans lesquelles, une fois découverts, on a le plus de chances de les amener, par la persuasion ou les cajoleries, à assumer le rôle du partenaire. Or, il ou elle sait que s'engager dans la relation est un « problème » ; que cela présente une difficulté d'où naissent la confusion et une tension désagréable qui, si l'on veut la combattre et la refouler, exige une certaine somme de connaissances et de savoir-faire. Tout cela, on pourrait l'apprendre sans peine, en suivant simplement, semaine après semaine, la version de l'esprit de la relation que propose le *Guardian Weekend*.

Ce n'est toutefois pas là la leçon essentielle qui risque de se faire jour et de prendre racine dans la vision de la vie et de la politique de vie que se fait le lecteur assidu. L'art de *rompre* une relation et de s'en sortir indemne, avec son maigre cortège de plaies purulentes très longues à cicatriser, et dont les « dommages collatéraux » ne peuvent être limités qu'à grands renforts de soins (comme autant d'amis ou de cercles d'amis redevenus étrangers, chez lesquels on ne serait pas le bienvenu ou que l'on souhaiterait éviter), surpasse littéralement l'art de *composer* des relations – par la seule fréquence de pratique.

Tout porte à croire que Richard Baxter, le fougueux prophète puritain, s'il était au contraire prophète d'une stratégie de vie adaptée à notre époque moderne liquide, dirait des relations ce qu'il disait de l'acquisition et de l'entretien des biens extérieurs : qu'elles « ne devraient que reposer sur les épaules à la manière d'un manteau léger, que l'on peut retirer à tout moment », et que l'on devrait se méfier plus que tout de leur transformation, involontaire et furtive, en « chape d'acier »… Vous n'emporterez pas vos richesses dans la tombe, tel était l'avertissement que lançait Baxter, ce saint prophète, à ses ouailles, répétant le bon sens du peuple qui menait son existence comme une servante de la vie après la mort. Vous n'emmènerez pas vos relations dans le prochain épisode, tel est l'avertissement que lancerait Baxter, ce conseiller expert, à ses clients, à l'unisson des prémonitions-devenues-certitudes des gens avisés-après-coup dont les existences ont été découpées en épisodes vécus comme les servantes des épisodes à venir. Votre relation risque fort de se terminer bien avant la fin de l'épisode. Mais, si tel n'est pas le cas, il n'y aura sûrement pas de nouvel épisode. Et il ne serait certainement pas agréable.

Le succès ahurissant de la série télévisée *Eastenders* [11] semble porter un message différent…

Le public de cette série, mi-envoûté mi-asservi, croît sans cesse, de même que la confiance en soi des scénaristes, producteurs et acteurs. Ce « soap opera » semble avoir touché une cible que ses concurrents ont négligée ou tenté d'atteindre en vain, et toujours ratée. Quel est son secret ?

La plupart des relations dans lesquelles *s'engagent* les personnages d'*Eastenders* semblent aussi fragiles que toutes les frustrations vécues par les téléspectateurs eux-mêmes ou celles, édifiantes, d'autres personnes (y compris les messages qui ne cessent d'affluer de la rubrique « Esprit des

relations »). Rares sont les liens tissés par ces personnages à avoir survécu plus de quelques mois – quelques semaines parfois – au flux régulier des épisodes et, parmi ces relations éteintes, celles qui ont succombé à une « mort naturelle » ne sont pas les plus courantes. Un téléspectateur doté d'une bonne mémoire considérerait le *Square* [12] comme un cimetière de relations humaines…

S'engager dans une relation de type *Eastenders* est tout sauf facile. Cela demande des efforts et d'innombrables talents, dont sont dépourvus nombre de malheureux personnages, une poignée d'entre eux seulement les ayant reçus à la naissance (encore que, parfois, cela exige aussi un coup de chance, et tout le monde sait qu'ils sont distribués avec parcimonie et au hasard). Les problèmes ne disparaissent pas quand un couple emménage ensemble. Ces pièces communes peuvent être les lieux de bien des festivités, mais rarement de sécurité et de tranquillité. Dans certaines se déroulent des drames cruels, avec leur lot d'échauffourées verbales pouvant déborder en coups de poing voire, en fin de compte (si le couple ne s'est pas encore désintégré), en des hostilités massives menant à un dénouement proche de celui de *Reservoir Dogs*. Les cérémonies de mariage raffinées n'aident en rien ; les enterrements de vie de garçon ou de jeune fille ne mettent pas un terme à l'Inconnu, plein de risques et sujet aux accidents, et les mariages ne constituent pas un nouveau départ faisant pénétrer le couple dans « quelque chose de complètement différent » – ce ne sont que de brèves pauses dans une tragédie dépourvue de scénario et de dialogues.

Le partenariat n'est rien d'autre qu'une coalition d'« intérêts confluents » et, dans l'univers fluide d'*Eastenders*, les gens vont et viennent, les occasions se présentent puis disparaissent dès qu'on les a fait entrer, les fortunes se montent puis s'effondrent ; quant aux coalitions, elles tendent à être flottantes, flexibles et fragiles. Les gens recherchent des partenaires et « s'engagent dans des relations » dans le but d'échapper aux tracas de la fragilité, et finissent par trouver cette fragilité encore plus embarrassante et pénible qu'auparavant. Cet abri désigné/espéré/attendu contre la fragilité s'avère maintes fois en être le foyer…

Les millions d'adorateurs d'*Eastenders* regardent ces épisodes et acquiescent. Oui, nous savons tout cela, nous l'avons vu, nous l'avons vécu. Ce que nous avons appris à nos dépens, c'est qu'avoir été abandonné à sa seule compagnie, sans personne sur qui compter pour une caresse, un réconfort ou un coup de main, est un état effrayant et affreux ; mais on sait

aussi qu'on ne se sent jamais plus seul et abandonné que lorsqu'on se bat pour s'assurer qu'on a bien aujourd'hui quelqu'un sur qui on pourra également compter demain et après-demain pour faire tout cela si dame Fortune fait tourner sa roue dans l'autre sens – et elle le fera sans doute. Impossible de prévoir les résultats de cette lutte – lutte qui, elle-même, paye un tribut. On exige de nous des sacrifices quotidiens. Pas un jour ne passe sans une prise de bec ou un coup de poing. Attendre que la bonté tapie (comme vous souhaitez ardemment le croire et ainsi le croyez ardemment) au plus profond de votre partenaire fêle la carapace de mal et se révèle pourrait bien prendre plus de temps que vous ne sauriez endurer. Et pendant que vous attendez, nombreuses seront les peines ressenties, les larmes versées et les effusions de sang…

Trois fois par semaine, les épisodes d'*Eastenders* forment des leçons de sagesse quotidienne. Moments réguliers, fiables, de réconfort pour ceux qui doutent : oui, ceci est bel et bien votre vie, et la vérité de celle d'autres personnes. Pas de panique, prenez-la comme elle vient, et n'oubliez pas une seule seconde qu'elle viendra à coup sûr. Personne n'affirme qu'il est facile de *transformer* les gens en partenaires-de-destin ; mais il n'est pas d'autre solution qu'essayer, encore, et encore, et encore.

Là n'est cependant pas l'unique message qu'*Eastenders* délivre trois fois par semaine et grâce auquel cette série est devenue (et le demeure) le rendez-vous obligé de tant de monde. Au cas où vous ne vous en souviendriez plus, il existe une autre rangée de tranchées dans cette interminable bataille de vie ; un point d'ultime défense, prêt à l'emploi, face aux caprices de la fantasque Fortune et aux surprises que nous réserve le monde impassible. Ces tranchées ont déjà été creusées pour vous avant même que vous n'ayez commencé à creuser la vôtre ; elles n'attendent plus que vous. Personne ne vous posera de questions ni ne vous demandera ce que vous avez fait pour mériter le droit de chercher aide et secours. Quoi que vous ayez fait, personne ne vous refusera l'entrée.

Les Butcher, les Mitchell, les Slater. Des clans dont vous vous trouvez faire partie sans les avoir jamais intégrés ni avoir demandé à y être admis. Vous n'avez pas besoin de faire quoi que ce soit pour *être* l'« un d'eux ». Alors que vous ne pouvez pas faire grand-chose pour *cesser* de devenir l'un d'eux. Ils auraient tôt fait de vous rappeler à l'ordre, si vous veniez à oublier ces quelques vérités.

Ainsi vous retrouvez-vous doublement lié. À moins d'être l'un des quelques exceptionnels mécréants sans scrupule, indisciplinés, aventureux ou psychotiques, ces exclus « naturels » qui ne tarderont pas à aller se cacher, se faire faucher par une voiture, expulser par les voisins, mettre en prison – ou quelle autre échappatoire encore pour disparaître d'*Albert Square* –, vous voudrez jeter les deux ancres que la vie vous a données dans la compagnie d'autres personnes. Vous voudrez vous accrocher au partenaire *de votre choix* et au clan qui a *été choisi pour vous* par le destin.

Ce ne sera pas forcément facile – un peu comme se réchauffer les pieds devant un feu de bois tout en piquant une tête dans la grande bleue. Les errances des personnages d'*Albert Square* décrivent de manière très réaliste tous les obstacles qui s'entassent sur votre route ; voilà une autre raison de regarder leurs exploits trois fois par semaine. On y voit tout ce qu'on a éprouvé : nous sommes le seul maillon qui enchaîne le partenaire que nous aimons et dont nous souhaitons être aimé au clan familial auquel nous appartenons, auquel nous souhaitons appartenir et qui souhaite que nous lui appartenions et obéissions. Nous sommes donc bien « le maillon faible » – celui qui souffre le plus de la tension provoquée par les tiraillements entre les deux parties.

Cette guerre d'usure, incessante et parfois bouillante, dont les premières victimes sont ceux qui rêvent de réconciliation, atteignit son apogée dramatique – touchant même aux sphères élevées de la tragédie d'Antigone – lors du procès de Little Mo, version actualisée de la pièce immortelle de Sophocle et de l'histoire immortelle que cette pièce racontait…

Antigone : « … Si j'avais eu des enfants, si c'était mon mari qui se fût trouvé là à pourrir le sol, je n'eusse certes pas assuré cette charge contre le gré de ma cité. Quel est donc ce principe auquel je prétends avoir obéi ? Comprends-le bien : un mari mort, je pouvais en trouver un autre et avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux ; mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fût jamais né. » Perdre un mari n'est pas la fin de tout. Les maris, même dans la Grèce antique, ne sont que temporaires (pas autant que les contemporains de Little Mo. cela dit) ; les perdre n'est certes pas plaisant, mais cela *se soigne* néanmoins. Perdre ses parents, au contraire, est *irrévocable*. Cela suffit-il à faire passer les devoirs envers la famille avant la dette qu'on a envers son époux ? Un calcul aussi pondéré ne suffirait peut-être pas, s'il n'était une autre raison : les demandes provenant d'un compagnon *choisi*, compagnon de route à

travers la vie temporaire et en principe remplaçable, sont moins lourdes que ces autres demandes provenant des profondeurs du passé sans fond et impénétrable : « … ce n’est pas [Dieu] qui [avait proclamé cette loi] ! ce n’est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux ; (…) je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d’autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux ! Elles ne datent, celles-là, ni d’aujourd’hui ni d’hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru. »

Ici divergent les routes de Little Mo et d’Antigone. En effet, les résidents d’*Albert Square* font peu mention de Dieu (les rares à le faire disparaissent bien vite de ce « soap », ils n’y étaient de toute évidence pas à leur place). Dans ce *Square*, comme dans beaucoup d’autres squares et rues de nos villes, le *Deus* est depuis longtemps *absconditus*, aussi personne ne peut-il prétendre avec tant soit peu de crédibilité savoir exactement à quoi ressembleraient Ses instructions si elles étaient audibles. Les droits de la famille sont peut-être plus durables que les devoirs envers le partenaire choisi mais, dans *Albert Square*, pas plus les uns que les autres ne semblent porter de sanction divine. Les tristes tourments de Little Mo ne procèdent pas de la peur de Dieu. Dans quelle mesure, s’il en est une, son drame est-il une redite de la tragédie d’Antigone ?

Dans la version de Sophocle, le messager entre en scène pour résumer le sens du récit, mais aussi pour anticiper notre question, et y répondre, une question qui, contrairement aux mots utilisés pour la rendre audible aux téléspectateurs, n’a pas vieilli – et ne vieillit pas : « [Qu’est-ce que l’existence humaine ?] Il n’est pas d’existence humaine qui soit si stable que l’on puisse ou s’en satisfaire ou s’en plaindre. La fortune à chaque instant vient abattre l’homme heureux, aussi bien que redresser le malheureux, et la constance qu’ils désirent, il n’est pas de devin capable de la garantir aux mortels. »

C’est donc le *futur*, inconnu et incompréhensible à un point effrayant (à savoir, comme le répétait Levinas, l’exemple même, le parangon, l’incarnation la plus pleine de l’« absolue altérité »), et non la dignité d’un passé pour vénérable qu’il soit, qui se cache derrière le dilemme auquel sont confrontées Little Mo et Antigone. « La constance qu’ils désirent, il n’est pas de devin capable de la garantir aux mortels » – personne ne peut cependant supporter cette impossibilité avec légèreté. Dans la mer de l’incertitude, on recherche le salut sur des îlots de sécurité. Quelque chose

qui se vante de posséder un passé est-il mieux à même d'entrer indemne dans le futur qu'une autre chose, de toute évidence « faite ou défaite par l'homme », « d'hier ou d'aujourd'hui » ? Difficile à dire, mais on est tenté de le croire. En tout état de cause, le choix est vite vu dans cette quête de certitude, interminable, à jamais inachevée et frustrante…

Ayant entendu le verdict défavorable du jury, c'est à son père que Little Mo adresse son « Je suis désolée »…

En allemand, l'affinité est le membre marqué en opposition à la parenté.

L'« affinité » est une parenté *qualifiée* – une parenté *mais* (*Wahl*verwandschaft, traduit de manière erronée et trompeuse par « affinité élective » – pléonasme flagrant, puisqu'aucune *affinité* ne peut être non élective ; seule la *parenté* est, purement et simplement, qu'on le veuille ou non, *donnée…*). Le choix est le facteur qualifiant : il transforme la parenté en affinité. Toutefois, il trahit également l'ambition de l'affinité : son intention d'être *comme* la parenté, aussi inconditionnelle, irrévocable et indestructible qu'elle (au bout du compte, l'affinité viendra se mêler à la lignée, on ne pourra plus la distinguer du reste du réseau de parenté ; l'affinité d'une génération sera la parenté de la suivante). Cependant, et les prêtres ont beau seriner le contraire, même les mariages ne sont pas fabriqués dans les cieux – ce que les hommes ont fait, ils ont le droit et la possibilité de le défaire et, pour peu qu'on leur en laisse une chance, ils le déferont.

On aimerait bien faire précéder la parenté d'un choix, mais on voudrait que le résultat de ce choix soit exactement ce que la parenté est déjà : d'une robustesse, d'une constance, d'une fiabilité, d'une durée et d'une indestructibilité à toute épreuve. Telle est l'ambivalence endémique à toute *Wahlverwandschaft* – sa « tache de vin » (son fléau et son charme ; sa grâce et son poison) indélébile. L'acte fondateur du choix est le pouvoir de séduction de l'affinité *et* sa damnation. Le souvenir du choix, son péché originel, risque bien de projeter une ombre longue et d'assombrir jusqu'à l'unité la plus brillante, dite « affinité » : contrairement au destin de la parenté, le choix est une rue à double sens. On peut toujours faire demi-tour et, sachant cela, garder le cap devient d'autant plus décourageant.

L'affinité est née du choix, et le cordon ombilical n'a jamais été coupé. À moins d'énoncer de nouveau le choix chaque jour et d'engager de nouvelles

actions pour le confirmer, l'affinité s'affaiblira, déclinera puis pourrira pour finalement s'effondrer. L'intention de maintenir l'affinité en vie et en bonne santé présage une lutte quotidienne sans promettre aucun répit à la vigilance. Pour nous, habitants du monde moderne liquide qui abhorre tout ce qui est solide et durable, tout ce qui n'est pas adapté à un usage immédiat et ne permet aucun terme aux efforts, une telle perspective peut constituer plus que ce que l'on voudrait négocier. Établir un lien d'affinité proclame l'intention de transformer ce lien à l'image de celui de la parenté – mais aussi une volonté de payer le prix de l'avatar dans la devise forte des corvées quotidiennes. Si cette volonté (ou, étant donné l'entraînement offert et reçu, la solvabilité des capitaux) fait défaut, on serait enclin à réfléchir à deux fois avant d'agir en son nom.

Dès lors, la vie à deux (« et qu'on nous permette d'attendre et de voir comment cela fonctionne et où cela va nous mener ») acquiert l'attirance dont les liens d'affinité sont dépourvus. Ses intentions sont modestes, on n'y prête aucun serment, et les déclarations, si on en fait, ne sont pas solennelles : aucune ficelle pour vous lier les mains. Le plus souvent, il n'y a pas d'assemblée pour se porter témoin, ni de plénipotentiaire du Très-Haut pour consacrer l'union. On demande moins, on se contente de moins, l'hypothèque à rembourser est donc moindre, la durée de remboursement s'en trouve moins décourageante. Sur « la vie à deux », la parente future, désirée ou crainte, ne projette pas son ombre ténébreuse. On « vit à deux » parce que, et non dans le but de. Toutes les options demeurent ouvertes, on ne permet pas aux actes passés de les réduire.

Un pont ne sert à rien s'il ne couvre pas toute la distance entre les rives – toutefois, dans le cas de la « vie à deux », l'autre rive est enveloppée d'une brume qui jamais ne se dissipe, que personne ne souhaite dissiper et que personne ne tente de dissiper. Impossible de savoir ce que l'on verra quand ce brouillard aura disparu (s'il disparaît) – impossible également de savoir si quelque chose s'y cache bel et bien. L'autre rive existe-t-elle ou ne s'agit-il que d'un mirage, une illusion créée par le brouillard, votre imagination vous faisant voir des formes étranges dans les nuages qui passent ?

Vivre à deux peut signifier partager le navire, la table du mess et les couchettes. Cela peut signifier naviguer à deux et partager les joies et les difficultés du périple. Mais cela ne concerne pas le fait de passer d'une rive à une autre, et son but n'est donc pas de remplacer les ponts solides (et absents). On peut conserver un journal de bord des aventures passées, mais

on n’y trouvera qu’une mention superficielle de l’itinéraire et du port de destination. Le brouillard recouvrant l’autre rive – inconnue, inexplorée – peut bien se disperser puis disparaître, les contours d’un port peuvent bien émerger, on peut bien prendre la décision de jeter l’ancre, il n’en reste pas moins que rien de tout cela n’est écrit – ni n’est censé l’être – dans les documents de navigation.

L’affinité est un pont menant au havre tranquille de la parenté. La vie à deux n’est ni un pont de ce genre, ni une activité de pontage. Son unité et celle de la parenté sont deux univers différents aux espaces-temps distincts, dotés chacun de ses propres lois et logiques. Aucun passage de l’un à l’autre n’a été cartographié à l’avance – encore que, par hasard, on puisse tomber sur un tel chemin. Impossible de savoir, du moins pas à l’avance, si la vie à deux s’avérera être une avenue ou un cul-de-sac. Le tout est de cheminer à travers les jours comme si cette différence était sans importance, de sorte à rendre ainsi hors de propos la question de savoir « ce qui ne l’est pas ».

Le fait que l’affinité orthodoxe tombe en désuétude et ne soit plus pratiquée ne peut que se retourner sur la situation critique de la parente. Dépourvus de ponts stables pour le trafic entrant, les réseaux de parenté semblent fragiles et menacés. Leurs frontières, brouillées et disputées, se dissolvent en un terrain dénué de titres de propriété et de tenures héréditaires bien nets – un pays frontalier ; parfois champ de bataille, parfois objet de batailles juridiques non moins amères. Les réseaux de parenté ne peuvent être sûrs de leurs chances de survie, et encore moins calculer leur espérance de vie. Cette vulnérabilité les rend d’autant plus précieux. Ils sont à présent fragiles, subtils et délicats ; ils engendrent des sentiments protecteurs ; ils vous donnent envie de caresser et de cajoler ; ils languissent d’être traités avec un amour bienveillant. Et ils n’ont plus l’arrogance et l’impudence qu’ils affichaient quand nos ancêtres fulminaient et se rebellaient contre la rigueur et la raideur de l’étreinte familiale. Ils ne sont plus sûrs d’eux-mêmes, ayant au lieu de cela conscience des conséquences fatales qu’un seul faux pas pourrait avoir sur leur survie. Oeillères et boules Quies ne sont plus en vogue – les familles écoutent et regardent avec attention, bien décidées à corriger leurs habitudes et prêtes à rembourser les soins et l’amour dans la même monnaie.

Paradoxalement, ou peut-être pas tant que cela, les pouvoirs d’attraction et de maintien de la parenté montent en flèche alors que les pouvoirs

magnétiques et porteurs de l’affinité décroissent…

Nous nous retrouvons donc là, à vaciller et manoeuvrer avec peine entre deux mondes connus pour être éloignés et complètement différents l’un de l’autre, tout en demeurant désirables et désirés – et nous ne disposons pas de passages clairement balisés, sans parler de sentiers battus entre ces deux univers.

Il y a trente ans de cela, Richard Sennett observait l’avènement d’« une idéologie de l’intimité » qui « transforme des catégories politiques en catégories psychologiques [13] **».**

Résultat particulièrement prodigieux de cette nouvelle idéologie, le remplacement des « intérêts partagés » par l’« identité partagée ». La fraternité fondée sur l’identité devait devenir – nous prévenait Sennett –, « l’union d’un groupe sélectif qui rejette tous ceux qui ne font pas partie de lui ». « Les étrangers, les marginaux, les *outsiders* doivent être rejetés. »

Quelques années plus tard, Benedict Anderson créa l’expression « communauté imaginée » pour rendre compte du mystère de l’identification de soi à une vaste catégorie d’étrangers inconnus avec lesquels on croit partager quelque chose de suffisamment important pour qu’on parle d’eux en termes de « nous » dont je, celui qui parle, fais partie. Le fait qu’Anderson ait vu pareille identification à une population dispersée de personnes inconnues comme un mystère demandant à être éclairci constituait une confirmation indirecte – en fait, un hommage – des pressentiments de Sennett. À l’époque où Anderson développait son modèle de « communauté imaginée », la désintégration des liens impersonnels (et, avec eux, comme le noterait Sennett, l’art de la « civilité » – de « porter le masque » qui protège et permet simultanément de profiter de la compagnie) avait atteint un état avancé. Dès lors, les petites cajoleries, les rapprochements, l’intimité, la « sincérité », la « mise à nu de soi », le fait de ne rien garder secret, les confessions compulsives et obligatoires devenaient rapidement les seules défenses humaines contre la solitude, et le seul fil disponible avec lequel tisser l’unité tant désirée. On ne peut concevoir des totalités plus vastes que le cercle de confessions mutuelles qu’en tant qu’un « nous » gonflé et élargi ; une similitude nommée par erreur « identité », poussée à l’extrême. Le seul moyen d’inclure des « étrangers » dans un « nous » était de les cataloguer en aspirants partenaires de rituels de

confession, qui devaient révéler un « intérieur » similaire (et donc familier) quand on leur demandait de partager leurs sincérités intimes.

La communion des moi internes fondée sur des révélations de soi mutuellement encouragées peut constituer le noyau de la relation d'amour. Elle peut prendre racine, germer, se développer au sein de l'île, autarcique ou peu s'en faut, des biographies partagées. Mais, tout comme le parti moral d'un couple – qui, chaque fois qu'on l'agrandit pour inclure un Tiers, et ainsi le mettre face à face avec la « sphère publique », juge ses intuitions et impulsions morales insuffisantes pour affronter et s'attaquer aux questions de justice impersonnelle qu'engendre la sphère publique –, la communion d'amour est prise au dépourvu par le monde extérieur, pas encore prête à se débrouiller, ignorante des aptitudes que cela nécessite.

À l'intérieur d'une communion d'amour, il n'est que naturel de considérer les frictions et désaccords comme une irritation éphémère qui disparaîtra bien vite ; mais aussi de les considérer comme une demande de mesures de redressement qui hâteront sa disparition. Un parfait alliage de moi semble alors une perspective réaliste, avec suffisamment de patience et d'application – qualités que l'amour est certain de fournir à profusion. Même si la similitude spirituelle des amants reste à quelque distance, il ne s'agit certainement pas d'un vain rêve ou d'une illusion fantaisiste. On peut l'atteindre, c'est une certitude – et ce avec des ressources dont les amants disposent déjà, en leur capacité d'amants.

Mais essayez un peu d'étendre les attentes légitimes de l'amour assez loin pour dompter, domestiquer et désintoxiquer l'ahurissant pot-pourri de sons et de visions qui remplit le monde au-delà de l'île de l'amour… Les stratagèmes de l'amour, testés et éprouvés, ne vous seront pas d'un grand secours. Sur l'île de l'amour, l'harmonie, la compréhension et l'unité de deux rêvée ne sont jamais hors de portée, mais cela n'est pas vrai pour le monde extérieur infini (à moins qu'un coup de baguette ne le transforme en le colloque chercheur de consensus de Jürgen Habermas). Les outils de l'unité de type Je-Tu, pour parfaitement maîtrisés et impeccablement maniés qu'ils soient, s'avéreront impuissants face au désaccord, à la disparité et à la discorde qui séparent tous les « Tu » potentiels les uns des autres, et les maintiennent sur le pied de guerre : d'humeur à se battre plutôt qu'à parler. La maîtrise de techniques tout à fait différentes est requise quand il s'agit de dissiper au plus vite cet inconfort passager qu'est le désaccord, et quand la discorde (annonçant la détermination à l'affirmation

de soi) s’installe pour une durée indéterminée. L’espoir d’un consentement rassemble les gens et les incite à plus d’efforts. L’incrédulité en l’unité, qui nourrit – et se nourrit d’elle – l’insuffisance flagrante des outils à disposition, détourne les gens les uns des autres et engendre la soif de s’échapper.

La première conséquence de l’incrédulité croissante en la possibilité de l’unité est la division de la carte du *Lebenswelt*, le monde de la vie, en deux continents incapables de communiquer entre eux. L’un est celui où l’on recherche le consensus à tout prix (la plupart du temps, cependant, avec les aptitudes acquises et apprises sous l’aile de l’intimité) – mais où, surtout, on présume qu’il est déjà « là », prédéterminé par l’identité partagée, n’attendant que d’être éveillé et de se réaffirmer. L’autre continent est celui où l’espoir d’une unité spirituelle, et par là même tout effort visant à la mettre au jour ou à la construire de zéro, a été abandonné *a priori*, de sorte que le seul échange ébauché est celui des missiles, et non des mots.

De nos jours, toutefois, cette dualité de *postures* (théorisée pour l’usage privé en la division de l’*humanité*) semble passer peu à peu à l’arrière-plan de la vie quotidienne – en même temps que les dimensions spatiales de la proximité et de la distance humaines. Tout là-haut dans les vastes étendues du pays frontalier global, aussi bien qu’au niveau du sol, dans le domaine de la politique de vie, le cadre de l’action est un récipient rempli d’amis et d’ennemis potentiels, dans lequel on s’attend à ce que coalitions fluctuantes et hostilités à la dérive se figent un instant, pour se dissoudre de nouveau et laisser la place à d’autres condensations. Les « communautés de *similitudes* », prédéterminées mais en attente d’être révélées et emplies de substance, cèdent le pas aux « communautés de *circonstance* », censées se composer elles-mêmes autour d’événements, d’idoles, de paniques ou de modes : des plus diverses comme points de convergence, elles ont néanmoins en commun une espérance de vie brève, toujours plus brève. Elles ne durent pas plus que les émotions qui les maintiennent au centre de l’attention et provoquent l’union d’intérêts – fugaces, mais pas moins intenses pour autant – qui se regroupent et adhèrent « à la cause ».

Tous ces rassemblements et séparations permettent de suivre simultanément le besoin de liberté et la soif d’appartenance – et de dissimuler les échecs de ces deux aspirations (voire d’y contribuer pleinement).

Ces deux besoins se fondent et se mélangent dans la tâche éreintante et dévorante consistant à « se faire un réseau » et « surfer sur le réseau ». L'idéal de l'« état où l'on est connecté » lutte pour saisir les dialectiques difficiles, délicates, de ces deux incompatibles. Il promet une navigation tranquille (ou pour le moins non fatale) entre les récifs de la solitude et de l'engagement, le fléau de l'exclusion et la main de fer des liens trop serrés, un détachement irrémédiable et un attachement irrévocable.

Nous bavardons et nous avons des « copains » de bavardage. Les copains, tous les accros du bavardage le savent, vont et viennent – mais on en trouve toujours qui ont hâte de noyer le silence dans les « messages ». Dans une relation de type « deux bons copains », ce ne sont pas les messages en tant que tels, mais le va-et-vient de messages, la *circulation* des messages, qui *est le message* – peu importe le contenu. Nous appartenons au flot régulier des mots et des phrases inachevées (certainement abrégées, tronquées pour accélérer la circulation). Nous appartenons aux paroles, et non à *ce dont* on parle.

Il ne faudrait pas confondre l'obsession actuelle avec les confessions compulsives et les étalages de confidences dont Sennett s'inquiétait il y a trente ans. Les sons émis et les messages tapés n'ont plus pour but de soumettre les entrailles de l'âme à l'inspection et à l'approbation du partenaire. Les mots que l'on prononce ou que l'on tape ne cherchent plus à raconter le voyage de la découverte spirituelle. Pour reprendre la formulation admirable de Chris Moss (dans le *Guardian Weekend* [14]), au sein de et à travers « nos bavardages sur Internet, par téléphone portable, et messageries », « l'introspection se voit remplacée par une interaction frénétique et frivole exposant nos secrets les plus intimes en même temps que la liste des commissions ». Un commentaire s'impose : cette « interaction », bien que frénétique, ne semble peut-être pas si frivole que cela, après tout, une fois qu'on a compris et intégré le fait que le but – son seul but – est d'entretenir le bavardage. Les fournisseurs d'accès à Internet ne sont pas des prêtres sanctifiant l'inviolabilité des unions. Ces unions ne reposent sur rien d'autre que nos bavardages et nos messages ; elle ne va pas plus loin que les paroles et les messages. Cessez de parler – vous voilà exclu. Silence égal exclusion. *Il n'y a rien en dehors du texte*, en effet – et pas seulement comme le pensait Derrida…

***OM*, supplément de l’un des journaux du dimanche les plus vénérables et les plus appréciés, s’adresse aux membres (qui le lisent et le discutent) de la jet-set, celle de Bloomsbury, de Chelsea, ainsi qu’au reste – ou peu s’en faut – des classes bavardantes…**

Au hasard, prenez l’édition du 16 juin 2002 – encore que, dans ce cas précis, la date ne compte guère, car le contenu, en dehors de variations mineures, est immunisé contre les convulsions, les bonds ou les volte-face de la grande histoire-en-train-de-se-faire, et contre toutes les politiques à l’exception des politiques de vie. Les accélérations ou ralentissements des moments de grande politique les laissent froids…

Semaine après semaine, environ la moitié du magazine *OM* est occupée par une rubrique intitulée « La vie [15] ». Les rédacteurs en chef s’en expliquent : « La vie » est le « manuel de la vie moderne ». Cette rubrique comporte des sous-rubriques : d’abord la « Mode », qui nous informe des tribulations vécues par qui veut « se maquiller », avec une nouvelle sous-catégorie – « mode pour elle » – qui exhorte les lectrices à « faire l’effort nécessaire pour trouver la bonne paire » de chaussures. Suit la partie « Intérieur », incluant un bref intermède « maisons de poupées ». Puis la partie « Jardin » et son lot de conseils visant à « sauver les apparences » et « impressionner vos invités », en dépit de cette vérité ingrate selon laquelle « un jardinier n’a jamais terminé son travail ». Vient ensuite la sous-division « Alimentation », suivie de près par la partie « Restaurants » et ses indications sur les endroits ou l’on mange bien, avant que la section « Vins » ne nous dise où acheter les meilleures bouteilles à consommer chez soi. À ce moment de la lecture, on est fin prêt à aborder les trois pages de la sous-partie « Mode de vie » intitulées « Amour, sexe, famille, amis ».

Cette semaine, ladite sous-partie s’intéresse aux « Couples mitoyens [16] », ces « révolutionnaires des relations » qui « ont crevé l’étouffante “bulle du couple” » pour « faire comme ils veulent ». Leur couple est à mi-temps. Ils exècrent l’idée de devoir partager une maison et un ménage, préférant conserver des domiciles, comptes bancaires et cercles d’amis distincts, et partager le temps et l’espace quand ils en ont envie – et s’en abstenir quand l’envie n’est pas là. De même que le travail à l’ancienne s’est divisé en une succession de temps flexibles, emplois divers et projets à court terme, et de même que l’achat ou la location de propriété à l’ancienne tendent de nos jours à être remplacés par une occupation en multipropriété et des voyages organisés – le mariage à l’ancienne, version « jusqu’à ce que

la mort nous sépare », déjà écarté du coude par la cohabitation soi-disant temporaire de type « pour voir si ça fonctionne », se voit remplacé par des « réunions » flexibles à temps partiel.

Les experts – ainsi que leur célèbre habitude aura conduit les lecteurs à l'anticiper – sont divisés. Leurs opinions vont de l'accueil du modèle du « Couple mitoyen » comme le nirvana tant attendu (effectuant la quadrature du cercle du véritable échange non rémunéré par la perte de l'indépendance) enfin réalisé, à la condamnation des praticiens du « CM » pour leur lâcheté : leur refus d'affronter les tests et difficultés que la création et la perpétuation de relations en bonne et due forme entraînent nécessairement. Les pour et les contre sont tracés non sans peine, réfléchis solennellement et soupesés scrupuleusement, bien que l'effet du mode de vie « CM » sur l'environnement humain du « CM » (bizarrement, vu la sensibilité écologique de notre époque) ne figure sur aucun bilan.

Maintenant que la sous-partie « Mode de vie » a fait son oeuvre, de quoi va-t-on bien pouvoir remplir le reste de la rubrique « La vie » ? On trouve des sous-divisions « Santé », « Bien-être », « Nutrition » (distinctes, remarquez-le bien, des sections « Alimentation », « Restaurants » et « Vins ») et « Style » (celle-ci gorgée de publicités pour meubles). Le tout se complète de l'« Horoscope » – où, suivant leur date de naissance, certains lecteurs se voient conseiller de « ne plus penser à ce qui [leur] pèse – tout ce qui compte à présent, c'est la mobilité. [Ils doivent] décamper, prendre [leur] téléphone portable et établir des contrats », tandis qu'on dit à d'autres que « c'est pile le bon moment – les nouveaux commencements fleurissent de partout et votre passé n'est pas assez puissant pour abattre votre optimisme infaillible ».

2
Dans la boîte à outils de la socialité, et en dehors

L'*Homo sexualis* : orphelin et perdu

Comme l'affirmait Claude Lévi-Strauss, la rencontre des sexes fut le premier terrain de rencontre de la nature et de la culture ; c'est là d'ailleurs le point de départ, l'origine de toute culture. Le sexe constitua le premier ingrédient de la dotation naturelle de l'*Homo sapiens* sur laquelle furent taillées les distinctions arbitraires, artificielles et conventionnelles : l'industrie de base de toute culture (et surtout, le premier acte de la culture, la prohibition de l'inceste : la division des femelles en catégories appropriée ou non à la cohabitation sexuelle).

Il est facile de voir que ce rôle du sexe ne fut pas accidentel. Des nombreuses pulsions, envies et propensions « naturelles » des humains, le désir sexuel a été et demeure le plus évidemment *social*, sans ambiguïté ni contestation. Il s'étire vers un autre être humain ; il réclame sa présence et s'efforce de reconstruire cette présence en union. Il aspire à l'unité ; il rend tout être humain, pour accompli et par ailleurs autosuffisant qu'il soit, incomplet et insuffisant – à moins d'être uni à un autre.

La culture est née de la rencontre des sexes. C'est dans cette rencontre que la culture a exercé pour la première fois son art créatif de la différenciation. Depuis, jamais la coopération intime de la culture et de la nature en toute chose sexuelle n'a été suspendue, encore moins abandonnée. L'*ars erotica*, création éminemment culturelle, devait dès lors guider la pulsion sexuelle vers son accomplissement dans l'unité humaine.

En dehors de rares exceptions isolées, nous explique le sexologue allemand Volkmar Sigusch, notre culture « n'a pas engendré un *ars erotica* mais une *scientia sexualis* [17] ».

À croire qu'Antéros, frère d'Éros et « génie vengeur des amours repoussées », a pris à son frère détrôné le pouvoir sur le royaume du sexe. « De nos jours, la sexualité n'est plus l'incarnation des possibilités de

plaisir et de bonheur. Elle n’est plus mystifiée, positivement, en extase et transgression mais, au contraire, négativement en la source d’oppression, d’inégalité, de violence, d’abus et d’infection mortelle. »

Antéros avait une réputation de gaillard très passionné, lascif, excitable, au tempérament ardent mais, une fois devenu le seigneur du royaume, il eut à proscrire les passions parmi ses sujets et proclamer que le sexe était un acte rationnel, évalué avec pondération, tout risque pris en compte, fidèle à la règle et, par-dessus tout, absolument démystifié et désenchanté. « Le regard des scientifiques, poursuit Sigusch, fut de tout temps froid et détaché : il ne devait y avoir aucun secret. » Résultat ? « De nos jours, tout le monde est au parfum, et personne n’a la moindre idée. »

Non que pareil effet frustratoire d’une posture froide et d’une vision détachée ait affaibli la *scientia sexualis* de l’autorité d’Antéros et de son organisme – ni amoindri les rangs de leurs disciples dévoués, reconnaissants et impatients. La demande de service (des services « nouvelle formule » mais cependant « toujours pareils ») tend à croître, et non à diminuer, alors même que les services échouent sans cesse à réaliser leurs promesses. « La science sexuelle continue néanmoins d’exister car la misère sexuelle a refusé de disparaître. »

La *scientia sexualis* promettait aux *homines sexuales* de les délivrer de leur misère ; elle le promet toujours et continue d’être crue pour la bonne raison qu’une fois détachés de toute autre modalité humaine et livrés à eux-mêmes, les *homines sexuales* sont devenus des « objets naturels » d’examen scientifique – ils ne sont à leur place que dans le laboratoire et dans le cabinet du thérapeute, visibles pour eux-mêmes et les autres à la seule lumière des projecteurs des scientifiques. En outre, l’*Homo sexualis*, orphelin et perdu, ne peut aller chercher conseil, secours et aide autre part.

Éros en fit des *orphelins*. La chose est sûre, Éros n’est pas mort. Cependant, exilé de son domaine héréditaire – comme jadis Ahasvérus, le Juif Errant –, il fut condamné à traîner et vagabonder par les rues en quête d’un abri – quête à jamais vaine. On le trouve désormais en tout lieu, mais nulle part il ne demeure. Il n’a pas d’adresse fixe – si vous souhaitez le voir, écrivez-lui en poste restante et gardez espoir.

Le futur les *perdit*. Et ce par l’anticipation et l’engagement qui sont sa propriété légitime, son monopole. Ils sont abandonnés par le spectre de la

paternité ou de la maternité, ces messagers de l'éternité et de l'au-delà qui planaient au-dessus des rencontres sexuelles et passaient à l'union corporelle un peu de leur mystique surréaliste et de cet alliage sublime de foi et d'appréhension, de joie et de crainte, qui était leur marque de fabrique.

De nos jours, la médecine et le sexe rivalisent pour la responsabilité de la « reproduction ».

Les guérisseurs rivalisent avec les *homines sexuales* pour le rôle d'*auctores* principaux de la pièce. Le résultat de cette compétition était couru d'avance : grâce à ce que fait la médecine ; mais aussi grâce à ce qu'attendent et désirent d'elle les élèves et les anciens de l'école de commerce de la vie du consommateur. S'approche alors la perspective enchanteresse de pouvoir (pour citer de nouveau Sigusch) « choisir un enfant dans un catalogue de donneurs séduisants de la même manière qu'ils [les consommateurs contemporains] ont coutume de passer commande auprès d'organismes de vente par correspondance ou par des journaux de mode » – et d'acquérir ledit enfant de son propre choix, au moment que l'on aura choisi. Il serait contraire à la nature d'un consommateur chevronné de ne pas souhaiter hâter cette perspective.

Il fut un temps (celui des maisons/ateliers, des fermes familiales) où les enfants étaient *producteurs*.

À cette époque, la division du travail et la répartition des rôles au sein de la famille se chevauchaient. L'enfant devait rejoindre l'*oikos* familial pour accroître la force de travail de l'atelier ou de la ferme – ainsi donc, en cette époque où la richesse provenait, de gré ou de force, du travail, l'arrivée d'un enfant était censée améliorer le bien-être de la famille. On les traitait parfois brutalement, mais c'était le commun de tous les travailleurs. Le travail n'était pas censé apporter la joie et servir le plaisir de l'employé – on n'avait pas encore inventé l'idée de « satisfaction au travail ». Et pourtant les enfants constituaient, aux yeux de tout le monde, de bons investissements, ainsi les accueillait-on d'autant plus volontiers. Plus il y en avait, mieux c'était. En outre, la raison conseillait de se couvrir car l'espérance de vie était courte et personne ne savait si le nouveau-né vivrait assez longtemps pour que sa contribution au revenu de la famille se fasse sentir. Pour les auteurs de la Bible, la promesse que Dieu fit à Abraham –

« Je multiplierai ta descendance, comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le bord de la mer » – était, sans équivoque, une bénédiction – nombre de nos contemporains la ressentiraient néanmoins comme une menace, une malédiction, voire les deux.

Il fut un temps (celui où les fortunes familiales se transmettaient de génération en génération, où l'on héritait d'un rang social) où les enfants constituaient des ponts entre mortalité et immortalité, entre l'abominable brièveté de la vie individuelle et la durée infinie (espérait-on) de la parenté. Mourir sans enfant signifiait ne jamais construire un tel pont. La mort d'un homme sans descendance (toutefois pas nécessairement d'une femme sans descendance, à moins qu'elle ait été reine) signifiait la mort de la parenté – le plus important des devoirs négligé, la plus impérative des tâches inaccomplie.

Les structures familiales étant aujourd'hui fragiles, l'espérance de vie d'une famille étant inférieure à celle de n'importe lequel de ses membres, l'appartenance à une lignée familiale particulière se changeant rapidement en l'un des « indécidables » de l'époque moderne liquide, et l'allégeance à n'importe lequel des nombreux réseaux de parenté se transformant pour un nombre grandissant d'individus en une question de choix, de choix *révocable*, jusqu'à nouvel ordre – un enfant peut toujours être « un pont » vers quelque chose de plus durable. Mais la rive vers laquelle il mène est recouverte d'un brouillard dont personne ne s'attend à ce qu'il se disperse, ainsi n'a-t-elle que peu de chances de susciter quelque émotion, et encore moins de nourrir un désir provoquant l'action. Qu'un coup de vent vienne à chasser le brouillard, personne ne sait avec certitude le genre de rive qu'il révélera, ni si une terre apparaîtra, suffisamment ferme pour soutenir une habitation fixe. Des ponts ne menant nulle part, ou nulle part en particulier : qui en a besoin ? Dans quel but ? Qui accepterait de dépenser du temps et de l'argent à les dessiner puis les construire ?

Notre époque est celle où l'enfant est, avant tout, un objet de consommation émotionnelle.

Les objets de consommation servent les besoins, les désirs ou les souhaits du consommateur ; les enfants aussi. On les veut pour les joies des plaisirs parentaux dont on les espère porteurs – joies qu'aucun autre objet de consommation, pour ingénieux et sophistiqué qu'il soit, ne peut offrir. Pour la grande tristesse des praticiens du commerce, la bourse des marchandises

ne peut fournir de substitut valable, encore que cette peine trouve une compensation dans la place toujours plus grande que gagne le monde du commerce dans la production et l'entretien de l'original.

Pour ce qui est des objets de consommation, la satisfaction attendue a tendance à se comparer au coût ; on veut « en avoir pour son argent ».

Les enfants comptent parmi les achats les plus coûteux que le consommateur moyen puisse faire au cours de toute sa vie. En termes strictement monétaires, ils coûtent plus qu'une voiture de luxe dernier cri, une croisière autour du monde, ou même une maison dont on puisse être fier. Pire encore, le coût total risque bien de s'accroître au fil des ans et son volume ne peut être fixé à l'avance ni estimé avec une quelconque certitude. Dans un monde qui n'offre plus de trajectoires de carrière fiables ou d'emplois stables, pour des gens qui vont d'un projet à un autre et gagnent leur vie en se déplaçant, contracter un emprunt aux remboursements masqués et indéfiniment longs revient à s'exposer à un niveau de risque exceptionnellement élevé, ainsi qu'à une source d'anxiété et de peur prolifique. Les gens risquent donc d'y réfléchir à deux fois avant de signer, et plus on y pense, plus les dangers deviennent évidents, et les délibérations pas plus que les introspections ne retireront la touche de doute à même de gâter la joie. De plus, avoir des enfants est aujourd'hui affaire de décision, et plus un accident – circonstance qui rajoute à l'anxiété. Avoir ou non des enfants est sans doute la décision la plus conséquente qui soit, celle à la plus grande portée ; cette décision est donc la plus éprouvante pour les nerfs, celle qui génère le plus de tension, à laquelle on puisse être confronté dans toute une vie.

En outre, tous les coûts ne sont pas monétaires, et il est absolument impossible de mesurer et calculer ceux qui ne le sont pas. Ils défient les capacités et propensions compétentes du genre d'agent rationnel que nous nous entraînons et efforçons tous d'être. « Fonder une famille » revient à plonger la tête la première dans des eaux inconnues d'une profondeur insondée. Perdre ou reporter d'autres joies de consommateur séduisantes, d'une attraction imprévisible, inconnue, pas encore essayée, bien que constituant déjà un sacrifice qui jure fortement avec les habitudes d'un consommateur prudent, n'en est pas la seule conséquence possible.

Avoir des enfants signifie mettre en balance le bien-être d'un autre être – faible et dépendant – et notre propre confort. L'autonomie de nos propres

préférences risque bien d'être compromise, et ce toujours à nouveau : année après année ; jour après jour. On peut devenir, horreur suprême, « dépendant ». Avoir des enfants peut signifier la nécessité d'infléchir nos ambitions professionnelles, de « sacrifier notre carrière », dans la mesure où les juges des performances professionnelles regarderaient d'un oeil désapprobateur tout signe de partage de la loyauté. Avoir des enfants signifie, et c'est là le plus douloureux, accepter indéfiniment cette dépendance qui divise la loyauté, s'investir dans un engagement inconditionnel et irrévocable, assorti d'une clause indiquant « jusqu'à nouvel ordre » ; le genre d'obligation qui va à l'encontre des politiques de vie modernes liquides et que la plupart des gens, la plupart du temps, s'empressent d'éviter dans les autres manifestations de leur vie. Prendre conscience d'un tel engagement peut s'avérer une expérience traumatisante. La dépression post-partum et les crises maritales (ou entre partenaires) post-accouchement semblent être des maladies particulièrement « modernes et liquides » au même titre que l'anorexie, la boulimie et quantité de variétés d'allergies.

Les joies des parents côtoient, pour ainsi dire, au sein du même achat forfaitaire les affres du sacrifice de soi et les peurs qu'inspirent les dangers inconnus.

Le fait est borné et contrariant : un calcul sérieux et pondéré des pertes et des profits demeure hors d'atteinte des parents en devenir, et au-delà de leur compréhension.

Les risques font partie de toute acquisition du consommateur – mais les marchands d'autres biens de consommation, et en particulier de ceux que l'on nomme à tort « durables », font tout pour certifier aux clients potentiels que les risques qu'ils prennent ont été réduits au minimum. Ils offrent des garanties, des extensions de garantie (même s'ils sont rares à pouvoir affirmer en toute conscience que la compagnie qui produit survivra à la garantie, et si presque aucun d'eux ne peut assurer à ses clients que les attraits qui éloignent l'article acheté de la poubelle n'auront pas fané bien avant), des remboursements garantis, et les promesses d'un service après-vente durable voire éternel. Pour vraisemblables ou douteuses que pareilles garanties puissent être, aucune d'elles n'est disponible dans le cas de l'accouchement.

Rien d’étonnant à ce que les instituts de recherche médicale et les cliniques pratiquant les accouchements débordent de financements des compagnies marchandes. La demande visant à réduire les risques endémiques de l’accouchement au moins au niveau réclamé pour ce qui est des articles en rayon est pratiquement infime. Les compagnies proposant de « choisir un enfant à partir d’un catalogue de donneurs séduisants » et les cliniques sur mesure composant le code génétique du foetus suivant les ordres des clients n’ont pas à s’inquiéter d’une quelconque pénurie de clients intéressés, ou d’une diminution des affaires.

En résumé : la séparation, largement observée, entre le sexe et la reproduction, est assistée. C’est un produit commun du décor de vie moderne liquide ainsi que du consumérisme en tant que stratégie choisie, et seule disponible, visant à « chercher des solutions biographiques aux problèmes créés par la société » (Ulrich Beck). C’est la combinaison de ces deux facteurs qui conduit au retrait des questions de reproduction et d’accouchement du domaine du sexe pour les placer dans une tout autre sphère, dirigée par une logique et un ensemble de règles totalement différents de l’activité sexuelle. La perte de l’*Homo sexualis* est surdéterminée.

Comme par anticipation du modèle qui devait prévaloir à notre époque, Erich Fromm tenta d’expliquer l’attirance du « sexe en tant que tel » (le sexe « indépendamment », pratiqué sans égard pour ses fonctions orthodoxes) et évoqua sa qualité de réponse (trompeuse) au « désir ardent de fusion totale » – trop humaine – par le biais d’une « illusion d’union [18] **».**

Union, parce que c’est exactement ce que recherchent avec impatience les hommes et les femmes quand ils désespèrent d’échapper à la solitude dont ils souffrent déjà ou à la peur à venir. Illusion, parce que l’union atteinte lors du bref instant de l’apogée orgasmique « laisse les personnes aussi étrangères, aussi isolées qu’auparavant » de sorte qu’« elles ressentent leur distance avec plus d’acuité encore qu’au départ ». Dans ce rôle, l’orgasme sexuel « revêt une fonction qui ne [le] différencie guère de l’alcoolisme et de la toxicomanie ». Il est, comme eux, intense – mais « transitoire et périodique [19] ».

L’union est illusoire et l’expérience risque de se révéler frustrante au final, nous apprend Fromm, du fait que l’union est séparée de l’amour (je

m’explique : elle est séparée de la relation de type *fürsein* ; d’un engagement durable et indéfini – de façon intentionnelle – envers le bien-être du partenaire). Selon Fromm, le sexe ne peut être un instrument de fusion *authentique* – au lieu d’une *impression* de fusion éphémère, fourbe et, au final, autodestructrice – que grâce à sa conjonction avec l’amour. Quelle que soit la capacité à générer des unions dont est doté le sexe, il la puise dans son association avec l’amour.

Depuis les écrits de Fromm, l’isolement du sexe des autres domaines de la vie est allé encore plus avant.

Aujourd’hui, le sexe est la quintessence même, peut-être l’archétype muet/secret, de cette « relation pure » (un oxymore, à n’en pas douter : les relations humaines tendent à remplir, infester et modifier les moindres recoins, pour distants qu’ils soient, du *Lebenswelt*, aussi peuvent-elles être tout sauf « pures ») qui, selon Anthony Giddens, est devenue le modèle cible/idéal dominant du partenariat humain. Le sexe doit désormais être autonome et autosuffisant, il doit « tenir debout tout seul », n’être jugé qu’à l’aune de la satisfaction qu’il peut apporter de lui-même (même s’il est bien loin, en règle générale, des attentes grossies par les médias). On ne s’étonnera donc pas de ce que sa capacité à engendrer la frustration et exacerber cette même sensation de séparation qu’on espérait le voir guérir a fortement augmenté. La victoire du sexe dans la grande guerre d’indépendance a été, dans le meilleur des cas, une victoire à la Pyrrhus. Le remède miraculeux semble produire maladies et souffrances en quantités non moins nombreuses et sans doute plus vives que celles qu’il promettait de soigner.

Cet état orphelin et perdu fut brièvement célébré comme la libération ultime du sexe de la prison dans laquelle le retenait la société patriarcale, puritaine, hélas toujours victorienne, rabat-joie et hypocrite.

Alors existait enfin une relation plus pure que pure, une rencontre qui ne servait d’autre but que le plaisir et la joie. Un bonheur de rêve sans condition, un bonheur n’ayant pas peur des effets secondaires, allègrement oublieux de ses conséquences, un bonheur de type « pleinement satisfait ou pleinement remboursé » : une parfaite incarnation de la liberté, comme l’ont définie la sagesse populaire et la pratique de la société de consommation.

Que le sexe soit ainsi libéré, c’est très bien, peut-être même exaltant et tout à fait merveilleux. L’embêtant, c’est de savoir comment faire pour le maintenir en place une fois qu’on a jeté le ballast ; comment lui conserver une forme lorsqu’il n’y a plus de cadres. Quand on vole, la légèreté est un délice, l’absence de gouvernail un supplice. Le changement est un bonheur, la versatilité une difficulté. L’insoutenable légèreté du sexe ?

Volkmar Sigusch est un thérapeute praticien ; chaque jour il rencontre les victimes du « sexe pur ». Il enregistre leurs doléances – et la liste des blessures demandant ses interventions expertes s’allonge irrésistiblement. Ses conclusions sont aussi pessimistes que pondérées.

« Toutes les formes de relations intimes actuellement à la mode arborent le même masque de bonheur faux autrefois porté par l’amour marital puis libre (…) [E]n regardant de plus près et en retirant ce masque, nous avons découvert des aspirations inassouvies, des nerfs en loques, des amours déçues, des souffrances, des peurs, de la solitude, de l’hypocrisie, de l’égotisme et des compulsions répétitives (…) Les performances ont remplacé l’extase, la physique est à l’ordre du jour, la métaphysique non (…) Abstinence, monogamie et promiscuité sont toutes trois à mille lieues de l’existence libre de la sensualité qu’aucun de nous ne connaît [20]. »

Les problèmes techniques cadrent mal avec les émotions. Se concentrer sur la performance ne laisse aucune place – temporelle ou physique – à l’extase. C’est de l’émotion, de l’extase et de la métaphysique que le pouvoir de séduction du sexe découlait – et il en découlerait encore aujourd’hui, si le mystère n’avait disparu, empêchant les aspirations d’être assouvies…

Quand le sexe représente un événement physiologique à l’intérieur du corps et lorsque la « sensualité » n’invoque que peu de choses hormis une sensation physique agréable, alors le sexe n’est pas libéré de charges surnuméraires, superflues, inutiles, encombrantes et gênantes. Il est, au contraire, *surchargé*. Il déborde d’espérances qui dépassent sa capacité d’action.

Les rapports intimes du sexe avec l’amour, la sécurité, la permanence, l’immortalité-par-la-continuation-de-la-parenté, n’étaient après tout pas aussi inutiles et contraignants qu’on le croyait, le ressentait ou qu’on les accusait d’être. Les compagnons, vieux et soi-disant démodés, du sexe en étaient peut-être les supports nécessaires (nécessaires non pas pour la perfection technique de sa performance, mais pour son potentiel de

satisfaction). Peut-être les contradictions dont la sexualité regorge de façon endémique n'ont-elles pas plus de chances d'être résolues (atténuées, désamorcées, neutralisées) en l'absence de « toutes conditions » qu'en leur présence. Peut-être ces conditions étaient-elles le fait de l'ingénuité culturelle plutôt que les signes d'une erreur ou malentendu culturel.

La rationalité moderne liquide recommande les manteaux légers et réprouve les revêtements en acier.

Dans les engagements durables, la raison moderne liquide reconnaît l'oppression ; dans l'engagement durable, elle voit la dépendance invalidante. Cette raison nie les droits aux liens et attachements, spatiaux ou temporels. La rationalité moderne liquide des consommateurs ne saurait justifier leur nécessité ou leur utilité. Liens et attachements rendent les relations humaines « impures » – comme ils le feraient de tout autre acte de consommation qui suppose la satisfaction instantanée et l'obsolescence tout aussi instantanée de l'objet consommé. Les avocats de la défense des « relations impures » auraient bien du mal à convaincre les jurés et les ranger à leur avis.

Sigusch pense que, tôt ou tard, « les souhaits et désirs d'échapper à l'emprise de la rationalité » réapparaîtront – animés d'un esprit de revanche – et qu'alors, nous ne saurons répondre « sans recourir à des concepts relatifs aux instincts naturels et aux valeurs éternelles qui ont été corrompus, par l'histoire et la politique, jusqu'à l'os ».

Toutefois, comme Sigusch le prédit ou l'annonce, si cela devait se produire, cela nécessiterait plus qu'une simple nouvelle vision du sexe et des espérances que l'on peut légitimement placer dans les actes sexuels. Cela demanderait rien moins que d'exempter le sexe de la souveraineté de la rationalité du consommateur. Et peut-être plus encore : il faudrait que la rationalité du consommateur soit dépossédée de (et qu'elle perde) sa souveraineté actuelle sur les motivations et stratégies des politiques de vie humaines. Cela nécessiterait cependant bien plus que ce que l'on peut raisonnablement attendre de voir se produire dans un avenir prévisible.

« Les souhaits et désirs d'échapper à l'emprise de la rationalité » (la rationalité moderne, liquide, du consommateur, pour être exact) étaient inséparablement liés – de façon homogène – au sexe, puisque celui-ci,

comme toute autre activité humaine, était combiné dans le modèle d’une vie de producteur.

Au sein de ce modèle, pas plus l’amour « jusqu’à ce que la mort nous sépare », que construire des ponts menant à l’éternité, ou consentir à « prendre des risques » et à s’engager sans possibilité de retour, n’était superflu – et encore moins perçu comme restrictif ou oppressif. Au contraire, ils constituaient les « instincts naturels » de l’*Homo faber*, tout comme ils vont désormais à l’encontre des instincts tout aussi « naturels » de l’*Homo consumens*. Ils n’étaient en aucun cas non plus « irrationnels ». Au contraire, ils étaient les attirails et manifestations obligatoires ou recommandés de la rationalité de l’*Homo faber*. L’amour et l’empressement à procréer formaient les compagnons indispensables au sexe de l’*Homo faber*, de même que les unions durables qu’ils contribuaient à créer étaient les « produits principaux » – et non les « effets secondaires », encore moins les déchets ou les gaspillages – des actes sexuels.

À chaque profit ses pertes. À chaque réussite son prix.

Malgré toute l’horreur et l’écoeurement avec lesquels on se rappelle ou on évoque les pertes subies et les prix payés, ce sont les pertes d’aujourd’hui et les prix à payer demain qui nous gênent et nous peinent le plus. Rien ne sert de comparer les malheurs passés et présents entre eux pour tenter de découvrir lesquels sont les moins supportables. Chaque supplice frappe et tourmente en son temps.

Les angoisses actuelles de l’*Homo sexualis* sont celles de l’*Homo consumens*. Elles sont nées ensemble. Si jamais elles s’en vont, elles feront route ensemble.

La capacité sexuelle était l’outil que l’*Homo faber* employait à la construction et l’entretien des relations humaines.

Utilisé sur le chantier des liens humains, le besoin/désir sexuel poussa l’*Homo sexualis* à rester à son poste et veiller à ce que sa tâche soit achevée. Les constructeurs souhaitaient (comme pour tout bâtiment) que le résultat de leurs efforts soit solide, durable et (dans l’idéal, à jamais) fiable.

Le plus souvent, ils avaient trop confiance en leurs pouvoirs de conception pour se soucier des sentiments du/des résident(s) prévu(s). Après tout, le respect n’est que l’un des deux tranchants de l’épée du soin, l’autre étant l’oppression. L’indifférence et le mépris sont les deux écueils sur lesquels nombre d’intentions éthiques sérieuses se sont échouées, et les

moi moraux doivent être vigilants et bons marins pour les passer sans encombre. Cela dit, il semble que la moralité – ce *Fürsein* dicté par la responsabilité d'un Autre et mis en action une fois endossé – ait été, malgré toutes ses vues impressionnantes et ses dédales, embuscades et déviations traîtresses, faite sur mesure pour l'*Homo faber*.

Libéré de la tâche de construction et plein de ressentiment à l'égard des efforts qui s'y rattachent, l'*Homo consumens* peut déployer ses pouvoirs sexuels en des façons originales et imaginatives. Le *Fürsein* n'en fait toutefois pas partie.

Le consumérisme ne concerne pas l'*accumulation* de biens (qui en amasse doit également supporter lourdes valises et maisons en désordre), mais leur *utilisation* et les moyens de s'en *débarrasser* après usage pour faire place à d'autres biens et à leurs utilisations.

La vie du consommateur privilégie légèreté et vitesse ; ainsi que la nouveauté et la variété qu'on espère les voir favoriser et hâter. C'est le roulement, et non le volume, des achats qui mesure le succès dans la vie de l'*Homo consumens*.

L'intérêt des biens, en règle générale, survit à leur utilité pour le consommateur. Cependant, si on s'en sert à plusieurs reprises, l'article acheté contrarie la recherche de variété et, à chaque utilisation, le vernis de nouveauté s'écaille et disparaît. Malheur à ceux qui, en raison d'une pénurie de capital, sont condamnés à continuer d'utiliser des biens qui ne tiennent plus leur promesse de sensations nouvelles et jamais essayées ; malheur à ceux qui, pour la même raison, se retrouvent coincés avec un seul bien au lieu de pouvoir choisir parmi un assortiment complet et d'apparence inépuisable. Ces gens-là sont les exclus de la société des consommateurs, consommateurs imparfaits, inadéquats et incompétents, en un mot, les flops ; des affamés émaciés au milieu de l'opulence du banquet des consommateurs.

Ceux qui n'ont pas besoin de s'accrocher longtemps à leurs utilités, et certainement pas assez pour laisser s'installer l'ennui, prennent le dessus. Dans la société des consommateurs, le prestidigitateur incarne le succès. Si ce n'était une abomination pour les fournisseurs de biens de consommation, les consommateurs fidèles à leur destin et leur nature acquerraient l'habitude de louer plutôt que d'acheter les choses. Contrairement aux vendeurs de produits de base, les compagnies de location, tentatrices,

promettent de remplacer régulièrement les biens loués par les modèles dernier cri. Les vendeurs, refusant de s'avouer vaincus, promettent de rembourser le client s'il « n'est pas pleinement satisfait » et si (espérant que la satisfaction ne s'évaporera pas si vite) les biens achetés sont retournés sous, admettons, dix jours.

La « purification » du sexe permet à la pratique sexuelle de s'adapter à ce genre de modèles sophistiqués d'achat/location. Le « sexe pur » s'explique avec quelque forme de remboursement garanti sérieux en vue – et les partenaires d'une « rencontre purement sexuelle » peuvent alors se sentir en sécurité, conscients qu'« aucune condition » ne contrebalance la délicate fragilité de leur engagement.

Grâce à un habile stratagème de publicité, le sens vernaculaire du « sexe sans danger » a récemment été réduit à l'usage du préservatif. Ce slogan ne serait pas une telle réussite commerciale s'il ne touchait une corde sensible chez les millions de personnes qui souhaitent assurer leurs exploits sexuels contre les conséquences indésirables (puisqu'incontrôlables). C'est après tout la stratégie générale d'une publicité que de présenter un produit comme la solution demandée aux soucis qui hantent déjà les acheteurs éventuels ou qui viennent d'être créés en réponse au potentiel du produit.

Le plus souvent, le modèle promotionnel substitue une partie au tout ; les ventes tirent profit de réserves d'angoisses nettement supérieures à la capacité de soin du produit. Certes, le port du préservatif protège les partenaires sexuels d'une infection au HIV. Mais ce n'est là qu'une des nombreuses conséquences imprévues (certainement absentes des négociations) des rencontres sexuelles qui conduisent l'*Homo sexualis* à vouloir que le sexe soit « sans danger ». Ayant quitté un port exigu, quoiqu'administré avec soin, puis mis le cap sur des eaux inconnues, sans carte ni boussole, le sexe commença de se sentir vraiment « en danger » bien avant que la découverte du SIDA ne fournisse le point de convergence et l'étiquette des peurs diffuses et anonymes.

Les plus redoutables des peurs naquirent de l'ambiguïté de la rencontre sexuelle : s'agissait-il du premier pas vers une relation ou bien de son couronnement et de son terminus ? Étape d'une succession significative ou épisode unique ? Moyen visant une fin ou acte indépendant ? On aura beau essayer, aucune union de corps ne peut échapper au cadre social et se défaire de tout rapport avec les autres facettes de l'existence sociale. Dépouillé de son ancien rang social et de ses significations endossées

socialement, le sexe incarna l'incertitude pénible et alarmante qui devait devenir le fléau majeur de l'existence moderne liquide.

Les droits des partenaires sexuels sont devenus le lieu principal de l'anxiété. Quel genre d'engagement l'union des corps entraîne-t-elle ? De quelle façon cela lie-t-il l'avenir des partenaires ? La rencontre sexuelle peut-elle être isolée des autres activités de la vie ou bien va-t-elle se déverser (y aura-t-elle tendance, le lui permettra-t-on ?) sur elles, les saturer et les transformer ?

En soi, l'union sexuelle est éphémère ; c'est un *épisode* dans la vie des partenaires. Comme le fait remarquer Milan Kundera, un épisode n'est « pas une conséquence nécessaire de ce qui le précède et ne [produit] aucun effet [21] ». Cette immaculée conception qui fait office de stérilité, caractère non contagieux essentiel, constitue la beauté d'un épisode – et donc, pourrait-on ajouter, la beauté d'une rencontre sexuelle tant qu'elle demeure un épisode. L'ennui, cependant, c'est que « personne en effet ne peut garantir qu'un accident épisodique ne contienne pas une potentialité causale, susceptible de se réveiller un jour et de mettre en branle, inopinément, un cortège de conséquences ». En résumé : « Aucun épisode n'est *a priori* condamné à rester à jamais épisodique. » Aucun épisode n'est à l'abri de ses conséquences. L'insécurité qui s'ensuit est éternelle. L'incertitude ne se dissipera jamais complètement et de façon irrévocable. On ne pourra que l'interrompre pendant un laps de temps inconnu – mais le maintien de cette interruption, lui-même, est imprégné de doutes et en devient également source d'ennuyeuse insécurité.

On pourrait avancer que le mariage est l'acceptation de la conséquencialité que la rencontre occasionnelle refuse (au moins une déclaration d'intention de l'accepter – pour la durée du mariage).

En ce cas, l'ambiguïté est résolue, et l'incertitude remplacée par une certitude selon laquelle l'importance des actes dépasse leur période de temps, et que ceux-ci portent des conséquences qui dureront peut-être plus que leurs causes. L'incertitude est exilée des vies des partenaires, son retour proscrit tant que la fin du mariage n'est pas envisagée.

Mais l'incertitude peut-elle être bannie sans accéder à pareille condition, un prix que plus d'un partenaire jugera excessif ? Si l'on ne peut jamais être sûr, comme le suggère Kundera, que l'épisode n'est effectivement qu'un épisode, c'est impossible. Toutefois, on peut toujours essayer, on ne s'en

prive pas, et, pour défavorables que soient les apparences, on a du mal à s'arrêter d'essayer de les retourner en notre faveur.

À ce que l'on dit, les Parisiens s'y efforcent plus que les autres, et avec plus d'ingéniosité. À Paris, l'échangisme [22] (équivalent plus politiquement correct, étant donne la nouvelle égalité des sexes, de l'anglais *wife-swapping* [23], concept évoquant le patriarcat) est paraît-il en vogue, la distraction la plus appréciée, celle dont tout le monde parle.

Les échangistes [24] font d'une pierre deux coups. Tout d'abord, ils desserrent un peu la prise de l'engagement marital, ayant accepté d'en rendre les conséquences moins conséquentes et par là même l'incertitude générée par l'opacité endémique des perspectives moins pénible. Ensuite, ils trouvent des complices dignes de confiance pour tenter de parer les conséquences latentes et donc potentiellement irritantes de la rencontre sexuelle – dans la mesure où toutes les parties intéressées, ayant participé à l'événement et dès lors désireuses de l'empêcher de déborder du cadre de l'épisode, vont à coup sûr unir leurs efforts en ce sens.

En tant que stratégie ayant pour but de repousser le spectre de l'incertitude dont sont féconds les épisodes sexuels (comme chacun sait), l'échangisme dispose d'un avantage sensible par rapport aux « liaisons sans lendemain » et autres rencontres hasardeuses et éphémères. La protection contre les conséquences indésirables est ici le devoir et le souci de l'autre, et, dans le pire des cas, il ne s'agit pas d'une tentative solitaire mais d'une tâche partagée par des alliés puissants et dévoués. L'avantage de l'échangisme sur le simple « adultère hors mariage » est particulièrement flagrant. Aucun des échangistes n'est trahi, les intérêts de personne ne sont pas menacés, et, selon Habermas et son modèle idéal de « communication non déformée », chacun participe. Le ménage à quatre [25] (six, huit, etc. – plus on est de fous…) est affranchi de toutes les plaies et déficiences qui, on le sait, constituent le poison du ménage à trois.

Comme on pouvait s'y attendre lorsque le but et l'enjeu de l'entreprise est de chasser le fantôme de l'insécurité, l'échangisme cherche sa validation dans les institutions contractuelles et le soutien de la loi. On devient échangiste en adhérant à un club, en signant un formulaire, en promettant d'obéir aux règles (tout en espérant que les autres en ont fait de même) et en se voyant remettre une carte de membre pour vous garantir l'entrée de l'établissement et vous assurer que vous n'y croiserez que joueurs et gibiers. Puisque toute personne susceptible d'être rencontrée dans ce club

est consciente des buts et des règles, et qu'elle a promis d'observer les deux, toute dispute, tout recours à la violence, toute démarche visant à gagner le consentement de l'autre, tout danger de la séduction et autre préliminaire maladroit et précaire, tout cela est devenu superflu.

Du moins en apparence, un moment. Il est possible que les conventions de l'échangisme, comme jadis le promettaient les cartes de crédit, débarrassent la demande de l'attente. À l'image des plus récentes innovations technologiques, elles réduisent la distance entre le manque et sa satisfaction, accélèrent et délestent le passage de l'un à l'autre. Elles peuvent aussi empêcher qu'un partenaire réclame plus de bénéfices que la rencontre épisodique n'en permet.

Sauraient-elles alors défendre l'*Homo sexualis* contre lui-même (ou elle-même) ? Une visite au club suffirait-elle à oublier ces aspirations inassouvies, ces frustrations de l'amour, ces peurs d'être seul ou de souffrir, cette hypocrisie et cette culpabilité ? Y trouverait-on proximité, joie, tendresse, affection et fierté ? En toute conscience, le visiteur dira : « C'est du sexe, crétin – rien à voir avec tout ça. » Mais, s'il ou elle a raison, le sexe lui-même a-t-il une quelconque importance ? Ou plutôt, pour reprendre les mots de Sigusch, si la substance de l'activité sexuelle est la dérivation d'un plaisir instantané, « alors ce qui compte n'est plus ce qui est fait mais que cela se passe ».

Dans son commentaire de l'ouvrage très influent de Judith Butler, *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of Sex* [26]**, Sigusch remarque que « d'après les théoriciennes qui désormais donnent le “la” dans le discours sur les différences entre les sexes, le sexe et les sexes sont entièrement déterminés par la culture, dénués de toute nature naturelle et par là même modifiables, transitoires et à même d'être renversés ».**

Il semble néanmoins que l'opposition nature-culture ne soit pas le meilleur cadre dans lequel inscrire les dilemmes de l'alternative sexe/sexes. La pomme de discorde concerne le point jusqu'auquel les divers types de propensions/préférences/identités sexuelles sont flexibles, modifiables et dépendants du choix du sujet ; mais les oppositions entre culture et nature, ainsi qu'entre « c'est affaire de choix » et « les humains ne peuvent l'empêcher et ne peuvent rien y faire », ne se chevauchent plus comme lors de la majeure partie de l'histoire moderne et jusque récemment. Dans le

discours populaire, la culture représente de plus en plus la part héritée de l'identité que l'on ne peut ni ne devrait remanier (sauf aux risques et périls de celui qui s'y tente), tandis que les traits et attributs classés « naturels » (héréditaires, transmis par les gènes) par la tradition sont encore plus souvent présentés comme ressortant de la manipulation humaine et donc ouverts à un choix – choix dont, comme pour tout autre, celui qui l'opère devrait se sentir responsable et être considéré comme tel par les autres.

Dès lors, peu importe que les prédilections sexuelles (ou « identité sexuelle ») soient des « dotations de la nature » ou des « constructions culturelles ». Ce qui compte réellement, c'est de savoir s'il revient à l'*Homo sexualis* de déterminer (découvrir ou inventer) laquelle (ou lesquelles) des multitudes d'identités sexuelles lui convient le mieux, ou si comme l'*Homo sapiens* dans le cas de la « communauté de naissance », il doit embrasser ce destin et mener une existence qui refond l'inaltérable destinée en vocation personnelle.

Quels que soient les mots choisis pour exprimer les difficultés actuelles de l'*Homo sexualis*, et que ce soit l'entraînement personnel et la découverte de soi ou bien les interventions génétiques et médicales que l'on considère comme le bon moyen d'accéder à l'identité sexuelle correcte/désirée, l'essentiel demeure l'« altérabilité », le caractère transitoire et la non-finalité de toute identité sexuelle adoptée. La vie de l'*Homo sexualis* regorge, pour cette raison même, d'anxiété. On a toujours le sentiment – même s'il est mis en veilleuse, et latent un moment – de vivre un mensonge ou une erreur ; d'avoir oublié, raté, négligé, de n'avoir pas essayé ni exploré quelque chose de capital ; de ne pas s'être acquitté de certaines obligations vitales à son propre moi authentique, ou bien que quelque possibilité de bonheur inconnu n'a pas été prise en compte à temps et risque bien d'être à jamais perdue si l'on ne cesse de la négliger.

L'*Homo sexualis* est condamné à demeurer en état permanent d'inaccomplissement et d'insatisfaction – même à un âge auquel, autrefois, l'ardeur sexuelle se serait rapidement éteinte, mais où l'on s'attend aujourd'hui à ce qu'elle reparte de plus belle grâce aux efforts conjoints de régimes minceur miraculeux et de remèdes merveilleux. Ce voyage ne connaît pas de terme, l'itinéraire se recompose à chaque arrêt, et la destination finale reste inconnue tout du long.

La sous-définition, l'inachèvement et la non-finalité de l'identité sexuelle (comme toute autre facette de l'identité dans notre environnement moderne liquide) constituent un poison et son remède, réunis en un seul super-médicament puissant, anti-tranquillisant.

Avoir conscience de cette ambivalence est irritant, cela ne met pas fin à l'anxiété ; cela génère une incertitude qui ne peut être apaisée qu'un moment, et jamais vraiment effacée. Cela contamine toute condition choisie/atteinte de doutes quant à sa propriété et à sa sagesse. Mais cela constitue aussi une protection contre l'humiliation de la déception ou de l'échec. On peut toujours rejeter la faute de l'échec du bonheur anticipé à se matérialiser sur un choix erroné plutôt que sur une incapacité à se montrer à la hauteur des occasions qu'il offrait. On peut toujours se détourner du chemin sur lequel on cherchait la satisfaction et recommencer – voire même, si les perspectives semblent séduisantes, repartir de zéro.

L'effet combiné du poison et du remède maintient l'*Homo sexualis* en mouvement perpétuel, tiraillé entre « cette forme de sexualité n'a pas réussi à m'apporter l'expérience ineffable à laquelle on m'avait dit de me préparer » et « d'autres formes dont j'ai eu connaissance sont à portée de main – le tout est de s'y atteler et de faire de son mieux ».

L'*Homo sexualis* n'est pas un état, et encore moins un état permanent et immuable, mais un processus, chargé d'essais et d'erreurs, de voyages d'exploration risqués et de découvertes sporadiques, parsemé de nombreux faux pas, chagrins d'avoir raté une occasion et joies de délices tout proches.

Dans son essai sur la morale sexuelle « civilisée [27] **», Sigmund Freud avance que la civilisation repose en grande partie sur l'exploitation et le déploiement de la capacité naturelle de l'homme à « sublimer » les instincts sexuels : « échanger le but qui est à l'origine sexuel contre un autre » – en particulier des causes utiles en société.**

Pour réaliser cet effet, les buts « naturels » des instincts sexuels (à la fois autoérotisme et amour d'objet) sont réprimés – complètement réduits ou du moins en partie entravés. Puis on réoriente la pulsion sexuelle inexploitée et inutilisée, à travers des canaux construits en société, vers des cibles construites en société. « Les forces utilisables pour le travail culturel sont ainsi acquises, pour une grande part, par la répression de ces éléments de l'excitation sexuelle qu'on appelle *pervers*. »

D’après Derrida, on peut nous excuser de soupçonner une circularité fatale dans cette dernière proposition. Certains « éléments de l’excitation sexuelle » sont dits « pervers » parce qu’ils résistent à la suppression et ne peuvent donc être employés à ce qui a été défini comme activités culturelles (c’est-à-dire louables). Plus importante, toutefois, pour l’*Homo sexualis* inséré dans le décor moderne liquide, la frontière séparant les manifestations « saines » et « perverses » des instincts sexuels est des plus nettes. Toutes les formes d’activité sexuelle ne sont pas simplement tolérées, mais bien souvent proposées comme thérapies salutaires face à telle ou telle affection psychologique, de plus en plus reconnues comme itinéraires légitimes dans la quête individuelle du bonheur, et on encourage tout un chacun à ne pas s’en cacher. (La pédophilie et la pornographie enfantine constituent peut-être les seuls débouchés des pulsions sexuelles que l’on décrie encore unanimement comme pervers. À ce sujet, cependant, Sigusch apporte un commentaire, caustique quoique correct, selon lequel le secret d’une unanimité si surprenante tient peut-être à ce que cette opposition « n’exige de nous que l’huile d’humanisme qui a lubrifié avec tant d’efficacité les rouages de la violence. Rares sont toutefois les personnes réellement en faveur de programmes à même de sauver des vies d’enfants, dans la mesure où cela coûterait de l’argent et diminuerait le confort tout en imposant l’adoption d’un nouveau mode de vie ».)

Dans notre époque moderne liquide, les pouvoirs en place ne semblent plus se soucier de tracer la frontière entre la « bonne » sexualité et la « perverse ». La raison en est peut-être l’effondrement de la demande de la mise des surplus d’énergie sexuelle au service de « causes civilisatrices » (lire : production de discipline sur les modèles de comportements routiniers fonctionnels de notre société de producteurs) – un écart que Freud, au début du siècle dernier, n’avait que peu de chances de deviner et encore moins de visualiser.

Il n’est plus utile de déguiser en « causes culturelles » les objets « utiles en société » offerts en contrepartie de la libération sexuelle ; ils exhibent, avec fierté et surtout un grand profit, leur sexualité endémique ou forcée. Après l’époque au cours de laquelle l’énergie sexuelle devait être sublimée dans le but de faire tourner la chaîne de montage des voitures, vint celle où il fallut la renforcer, lui donner la liberté de choisir son mode de libération et l’encourager à sévir, afin que les voitures puissent être désirées comme des objets sexuels en quittant la chaîne de montage.

Il semble que le lien entre la sublimation de l'instinct sexuel et sa répression, condition que Freud jugeait indispensable à tout arrangement social méthodique, ait été brisé. La société moderne liquide a trouvé une manière d'exploiter la propension/disposition humaine à sublimer les instincts sexuels sans recourir du tout à leur répression, ou du moins en en limitant radicalement la mesure. Cela s'est fait grâce au dérèglement progressif du processus de sublimation, désormais épars et diffus, toujours en train de changer de direction, et guidé au charme par les objets du désir sexuel disponibles plutôt que par une quelconque pression coercitive.

La *communitas* à vendre

Quand la qualité fait défaut, on cherche le salut dans la quantité. En l'absence de durée, c'est la vitesse de changement qui risque de vous sauver.

Si vous vous sentez mal à l'aise dans la fluidité de ce monde, et si vous êtes perdu dans la profusion de panneaux routiers contradictoires qui semblent montés sur roulettes, allez donc rendre visite à ces conseillers experts dont les services n'ont jamais été aussi sollicités et dont il n'y a jamais eu pareille quantité.

Voyants et astrologues du passé annonçaient à leurs clients ce que serait leur destin, décidé à l'avance, inflexible et implacable, indépendamment de ce qu'ils pourraient faire ou se retenir de faire ; les experts de notre époque moderne fluide refileraient sans doute cette responsabilité à leurs clients, déconcertés et perplexes.

Ces clients découvriraient que leur anxiété remonte à leurs faits et gestes et à leurs pertes, et ils chercheraient (et ne manqueraient pas de les trouver) des erreurs dans leur comportement : pas assez d'affirmation de soi, de soin du moi ou d'exercice du moi, mais très probablement une flexibilité insuffisante, un attachement trop fort aux vieilles routines, aux lieux ou aux personnes, un manque d'enthousiasme à l'égard du changement et un refus de changer une fois que le changement est inéluctable. Les conseillers préconiseraient une plus grande appréciation de soi, un plus grand souci du moi, plus d'attention à la capacité interne des clients au plaisir et à la satisfaction – ainsi que moins de « dépendance » vis-à-vis des autres et une moins grande attention à leurs demandes d'attention et de soins ; plus de distance et de pondération dans l'estimation de l'équilibre entre espoirs

raisonnables de profits et perspectives réalistes de pertes. Les clients qui apprendraient bien vite ces leçons et suivraient scrupuleusement ces conseils devraient dès lors se poser plus souvent la question « qu'ai-je à y gagner ?», et demander avec plus de fermeté à leurs partenaires et aux autres de leur donner « plus de place » – c'est-à-dire de se tenir à distance et de ne pas s'attendre (fadaise !) à ce que, une fois pris, les engagements durent à jamais.

Ne vous faites pas attraper. Évitez les étreintes trop étroites. Rappelez-vous que plus vos attachements et engagements seront profonds et denses, plus grands seront les risques. Ne confondez pas le réseau – tourbillon de routes sur lequel on glisse – et un filet : ce dispositif perfide à l'intérieur duquel on se croirait en cage.

Et bien sûr, n'oubliez pas que mettre tous ses oeufs dans le même panier est la sottise suprême !

Votre téléphone portable sonne tout le temps (c'est du moins ce que vous espérez).

Les messages défilent les uns à la suite des autres sur l'écran. Vos doigts s'agitent sans cesse : vous pressez les touches, vous composez de nouveaux numéros pour répondre aux appels ou rédiger vos propres messages. Vous *restez connecté* bien que toujours en mouvement, au même titre que les expéditeurs et destinataires invisibles de ces appels et messages, chacun suivant sa propre trajectoire. Les téléphones portables sont faits pour les gens en mouvement.

Vous ne perdez jamais votre portable de vue. Votre jogging comporte une poche spéciale pour le ranger, et vous n'iriez pas plus courir si elle était vide que si vous ne chaussiez vos baskets. De fait, vous n'iriez *nulle part* sans votre portable (« nulle part », l'expression convient bien à un lieu sans portable, ou un portable inutilisable ou déchargé). Muni de votre téléphone portable, vous n'êtes jamais *sorti* ou *parti*. Vous êtes toujours *là* – mais jamais enfermé dans un seul endroit. Bien à l'abri au sein d'une toile d'appels et de messages, vous êtes invulnérable. Autour de vous, personne ne peut vous évincer et, quand bien même ils essaieraient, rien de vraiment important ne changerait.

Peu importe l'endroit où vous vous trouvez, les gens qui vous entourent ou ce que vous faites en ce lieu rempli de ces gens. La différence entre un endroit et un autre, entre un groupe de personnes que vous pouvez voir et

toucher et un autre, a été annulée, invalidée, vidée. Vous êtes l'unique point de stabilité dans un univers d'objets mouvants – au même titre que (grâce à vous, à personne d'autre que vous !) vos extensions : vos connexions. Connexions qui demeurent intactes bien que ceux que les connexions connectent se déplacent. Les connexions sont des rochers au milieu des sables mouvants. On peut compter sur elles – et comme on a confiance en leur solidité, on peut cesser de se soucier du sol bourbeux et perfide que l'on foule au moment où l'on envoie ou reçoit un appel ou un message.

Un appel est resté sans réponse ? Un message n'a pas été renvoyé ? Là encore, aucune raison de s'en faire. Il existe tant d'autres numéros de téléphone et le nombre de messages semble illimité que l'on peut taper à l'aide de quelques touches sur cette petite chose que l'on a si bien en main. Quand on y pense (enfin, si l'on avait encore le temps d'y penser), il est hautement improbable que l'on atteigne jamais le bout du répertoire ou que l'on tape tous les messages possibles. Il existe toujours de nouvelles connexions – dès lors, la somme de celles qui se sont révélées fragiles et vulnérables n'a pas grande importance. Pas plus que le taux et le rythme d'usure. *Chaque* connexion peut bien être éphémère, leur *excès* n'en reste pas moins indestructible. Dans l'éternité de cet impérissable réseau, on peut se sentir à l'abri des menaces de l'irrémédiable fragilité de chacune des connexions passagères.

Au sein de ce réseau, on peut toujours se réfugier quand la foule qui nous entoure devient trop exaspérante à notre goût. Grâce à tout ce que la présence d'un portable dans votre poche a rendu possible, vous vous détachez de la foule – or cela constitue la demande d'adhésion, la modalité d'admission à la foule en question.

Une foule de personnes qui se détachent : une *nuée*, pour être précis. Un ensemble d'individus autopropulsés qui n'ont besoin ni de commandant, ni de chef de file, d'agent provocateur ou de mouchard pour assurer leur unité. Un ensemble mobile dans lequel chaque unité mobile agit de la même façon, mais où rien n'est fait en commun. Ces unités marchent au pas sans être alignées. La foule classique expulse les unités qui se détachent d'elle ou bien les écrase – mais ces unités sont les seules que la nuée tolère.

Les téléphones portables n'ont pas créé la nuée, encore qu'ils contribuent à la conserver en l'état – en l'état de nuée. Celle-ci attendait des Nokia, Ericsson et Motorola avides de la servir. En l'absence de nuée, de quelle utilité seraient les portables ?

Ceux qui restent à distance, les portables leur permettent d'entrer en contact. Ceux qui entrent en contact, ils leur permettent de rester à distance…

Jonathan Rowe se souvient : « À la fin des années 1990, en plein boom des technologies de pointe, je passai beaucoup de temps dans un café du quartier des théâtres à San Francisco (…) J'y observai une scène qui se répéta nombre de fois. Maman fait durer son moka. Les enfants grignotent des muffins en se balançant sur leur chaise. Quant à papa, légèrement en retrait par rapport à la table, il parle dans son téléphone cellulaire (…) C'était censé être une "révolution de la communication" et voilà qu'ici, à l'épicentre technologique, les membres de cette famille s'évitaient du regard. [28] »

Deux ans plus tard, l'auteur aurait sans doute observé quatre portables en action autour de cette table. Ils n'empêcheraient pas maman de faire durer son moka, ni les enfants de grignoter leurs muffins. Mais ils rendraient superflu l'effort d'éviter le regard des autres : les yeux se seraient déjà tournés vers des murs vides – et on ne fait de mal à aucun de ces murs en se tournant vers un autre. Avec le temps, les portables exerceraient les yeux à regarder sans voir.

Comme l'observe John Urry, « les relations de co-présence impliquent toujours proximité et éloignement, solidité et imagination [29] ». Certes ; mais l'omniprésence continue du tiers – de la « proximité virtuelle » disponible universellement et en permanence grâce au réseau électronique – fait pencher la balance du côté de l'éloignement et de l'imagination. Elle présage (annonce ?) la séparation finale entre le « physiquement éloigné » et le « spirituellement lointain ». Le premier n'est plus une condition du second. Le second dispose désormais de sa propre « base matérielle » de pointe, infiniment plus généreuse, flexible, variée, séduisante et porteuse d'aventure que tout arrangement de corps matériels. La proximité physique, de son côté, a encore moins de chances de jamais affecter l'éloignement spirituel…

Urry a raison lorsqu'il rejette les prophéties de la fin imminente des voyages, rendus superflus par la facilité des connexions électroniques. Au contraire, l'avènement du caractère déplacé garanti par l'électronique rend les voyages plus sûrs, moins risqués et rebutants qu'auparavant – il annule par là même nombre des limites d'antan du pouvoir magnétique de

l’expression « voir du pays ». Les téléphones portables signalent, d’un point de vue matériel et symbolique, la libération ultime du lieu. La proximité d’une prise n’est plus une condition pour « rester connecté ». Les voyageurs peuvent supprimer de leur estimation des pertes et profits les différences entre partir et rester, distance et proximité, civilisation et sauvagerie.

Nombre de logiciels et de disques durs ont rejoint le cimetière des ordinateurs depuis le jour où l’inoubliable Peter Sellers essaya en vain (dans *Bienvenue Mister Chance*, film de Hal Ashby, 1979) de zapper une petite troupe de bonnes soeurs à l’aide d’une télécommande. Aujourd’hui, il n’aurait aucun mal à les supprimer de l’image – l’image qu’*il* verrait, *son* image, le total des choses importantes dans le monde à portée de main. Le revers de la médaille de la *proximité virtuelle* est la *distance virtuelle* : la suspension, peut-être même l’annulation, de tout ce qui transformait le voisinage topographique en proximité. La proximité n’exige plus le voisinage physique ; mais ce dernier ne détermine plus davantage la proximité.

La question reste ouverte : lequel des deux côtés de la médaille a contribué le plus à faire du réseau électronique et de ses instruments d’entrée et de sortie une monnaie d’interaction humaine si populaire et utilisée avec tant d’avidité ? Est-ce la nouvelle facilité avec laquelle on se connecte ? Ou la nouvelle facilité avec laquelle on rompt la connexion ? Les occasions où la seconde semble plus urgente et plus importante que la première ne manquent pas.

L’avènement de la proximité virtuelle rend les connexions humaines à la fois plus fréquentes et plus futiles, plus intenses et plus brèves. Elles tendent à être trop futiles et brèves pour se condenser en liens. Concentrées sur les affaires en cours, elles sont protégées contre tout débordement et engagement des partenaires au-delà du temps et du sujet du message composé et lu – contrairement à ce que les relations humaines, d’une propagation et voracité notoires, sont connues pour perpétrer. Les contacts demandent moins de temps et d’efforts pour s’y engager, moins de temps et d’efforts pour les briser. *La distance ne fait pas obstacle au contact – mais entrer en contact ne fait pas obstacle à l’éloignement*. Les accès de proximité virtuelle prennent fin, dans l’idéal, sans vestiges ou sédiments durables. On peut mettre fin à la proximité virtuelle, du point de vue substantiel et métaphorique, rien qu’en appuyant sur un bouton.

Il semble que la plus essentielle des réalisations de la proximité virtuelle soit la séparation entre communication et relation. Contrairement à l’ancienne proximité topographique, elle ne demande pas plus que les liens soient établis à l’avance que de réussir à les établir en conséquence. « Être connecté » coûte moins qu’« être engagé » – mais c’est également moins productif en termes de construction et d’entretien des liens.

La proximité virtuelle jugule la pression que son homologue non virtuel a coutume d’exercer. Elle établit aussi le modèle de toute autre proximité. Elles devront toutes désormais mesurer leurs mérites et échecs aux critères de la proximité virtuelle.

Les proximités virtuelle et non virtuelle ont échangé leurs places : c’est à présent la variété virtuelle qui est devenue la « réalité » répondant à la description classique d’Émile Durkheim : quelque chose qui fixe, institue en dehors de nous, certains modes d’action et certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise séparément ; quelque chose qui « se reconnaît au pouvoir de coercition externe » et à la « résistance [qu’il] oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence [30] ». La proximité non virtuelle est bien loin de satisfaire aux rudes critères de discrétion et aux critères rigides de flexibilité que la virtuelle a établis. Si elle ne parvient pas à imiter ce que la proximité virtuelle a transformé en norme, la proximité topographique orthodoxe deviendra un « acte contrevenant » qui se heurtera sans doute à une résistance. Il revient dès lors à la proximité virtuelle de jouer le rôle de la réalité *réelle*, authentique, pure, à laquelle tous les autres prétendants au statut de réalité doivent se mesurer et être jugés.

On a tous vu, ou entendu, ou on n’a pu s’empêcher d’entendre, la conversation téléphonique que nos compagnons de wagons menèrent tout au long d’un trajet. En première classe, ces voyageurs étaient pour la plupart des hommes d’affaires souhaitant s’occuper et paraître efficaces – c’est-à-dire, se connecter à autant d’utilisateurs de portables que possible et montrer qu’il existe bien autant d’utilisateurs de portables désireux de prendre leur appel. En seconde classe, il s’agissait en majeure partie d’adolescents des deux sexes, de jeunes gens annonçant à leur famille la gare qu’ils venaient de quitter et celle qu’ils allaient atteindre. Vous avez peut-être eu l’impression qu’ils comptaient les minutes qui les séparaient de leur maison et qu’ils mouraient d’impatience de retrouver leurs

interlocuteurs en personne. Il ne vous est peut-être pas venu à l'esprit que nombre de ces causeries de portables que vous avez entendues malgré vous n'étaient pas des *ouvertures* vers une conversation plus longue et substantielle à l'arrivée – mais un *substitut*. Qu'elles ne préparaient pas le terrain pour les choses sérieuses, mais étaient, elles-mêmes, ces choses sérieuses… Que plus d'un de ces jeunes, impatients d'informer de leur situation d'invisibles auditeurs, iraient bien vite se réfugier, une fois arrivés, dans leur chambre et en fermeraient la porte à clé.

Quelques années avant le déferlement de la proximité virtuelle dirigée par l'électronique, Michael Schluter et David Lee remarquèrent que « nous portons notre intimité comme un scaphandre pressurisé (…) Nous ferons tout pour ne pas solliciter une rencontre fortuite ; pour ne pas être impliqués ». Les maisons ne constituent plus de douillettes îles d'intimité dans les eaux en refroidissement rapide des mers de l'intimité. Elles sont passées du statut de cour de récréation partagée de l'amour et de l'amitié au site d'escarmouches territoriales ; et du chantier de l'unité à un assemblage de bunkers fortifiés. « Nous nous sommes retranchés dans nos propres maisons, avons fermé nos portes, puis avons regagné nos chambres particulières et refermé la porte derrière nous. La maison est devenue un centre de loisirs polyvalent dans lequel les membres de la famille peuvent en quelque sorte vivre séparément, les uns à côté des autres [31]. »

Il serait stupide et irresponsable de mettre sur le dos de gadgets électroniques le recul lent quoique conséquent de la proximité personnelle, directe, en face à face, aux multiples buts et facettes. Néanmoins, la proximité virtuelle se vante de traits qui, dans un monde moderne liquide, peuvent paraître, à juste titre, avantageux – mais qu'il n'est pas facile d'obtenir dans les conditions de cet autre tête-à-tête [32] non virtuel. Rien d'étonnant à ce que la préférence aille à la proximité virtuelle, et à ce que celle-ci soit pratiquée avec plus de zèle et d'abandon qu'aucune autre. Se retrouver seul, enfermé dans sa chambre avec un téléphone portable à portée de main semble être une condition bien moins risquée et plus sûre que celle qui consiste à partager le terrain d'entente de la maison.

Plus la variété virtuelle de proximité absorbe d'attention humaine et d'efforts d'apprentissage, moins on alloue de temps à l'acquisition et à l'exercice des capacités que requiert l'autre variété, non virtuelle. Ces capacités tombent en désuétude – on les oublie, on commence par ne plus les apprendre, on les évite, ou bien, si l'on doit y recourir, c'est à

contrecoeur. Les mettre en oeuvre, si cela est nécessaire, peut constituer un défi délicat, peut-être même insurmontable. Ceci rajoute aux attraits de la proximité virtuelle. Une fois qu'on s'y est engagé, le passage de la variété non virtuelle à la virtuelle acquiert sa propre vitesse. Il semble se perpétuer ; il accélère également de lui-même.

« Alors que la génération nourrie d'Internet donne ses premiers rendez-vous galants, les cyber-rencontres prennent véritablement leur essor. Et il ne s'agit pas d'un dernier recours. C'est une activité de loisirs. Un divertissement. »

Tel est l'avis de Louise France [33]. Aux yeux des célibataires d'aujourd'hui, conclut-elle, boîtes de nuit et bars de rencontre sont un lointain souvenir. Ils n'ont pas acquis (et ne s'en alarment pas) les capacités de sociabilité qu'il leur faudrait pour se faire des amis en pareils endroits. En outre, les cyber-rencontres comportent des avantages dont sont dépourvues les rencontres personnelles : dans le cas de ces dernières, la glace une fois brisée peut rester brisée ou bien fondre une fois pour toutes – pour ce qui est des cyber-rencontres, c'est totalement différent. Interrogé sur ce sujet, un étudiant de l'université de Bath confiait : « On peut toujours appuyer sur la touche "supprimer". Rien n'est plus facile que de ne pas répondre à un email. » Commentaire de France : les utilisateurs des moyens de rencontres en ligne peuvent se rencontrer *en toute sécurité*, rassurés par le fait qu'ils pourront toujours retourner au marché pour refaire un peu de shopping. Ou bien, comme le suggère le Dr Jeff Gavin, de l'université de Bath, cité par France : sur Internet, on peut prendre un rendez-vous « sans crainte des répercussions "réelles" ». C'est en tout cas une impression que l'on peut ressentir en allant chercher des partenaires sur Internet. Autant qu'en feuilletant les pages d'un catalogue de vente par correspondance arborant en couverture la promesse « sans obligation d'achat » et la garantie « retournez-nous l'article si vous n'êtes pas satisfait ».

La conclusion à la demande – instantanée, sans crise, sans dénombrement des pertes ou des regrets – constitue l'avantage majeur des cyber-rencontres. Une réduction des risques, alliée à l'évitement de la clôture des options, est tout ce qui reste du choix rationnel dans un monde aux occasions fluides, aux valeurs changeantes et aux règles éminemment instables ; les cyber-rencontres, contrairement à la délicate négociation des

engagements mutuels, satisfont à la perfection (ou presque) ces nouveaux critères de choix rationnel.

Les centres commerciaux ont beaucoup oeuvré pour reclasser les tâches de survie en loisirs et divertissement. Ce que l'on endurait autrefois avec un grand mélange de ressentiment et de répulsion sous l'implacable pression de la nécessité a désormais acquis les pouvoirs de séduction d'une promesse de plaisirs inestimables dépourvus de risques inestimables. Ce que les centres commerciaux ont opéré pour le coeur de la survie quotidienne, les cyber-rencontres l'ont effectué pour la négociation du partenariat. Cependant, de la même façon que la réduction de la nécessité et des pressions de la « simple survie » était une condition nécessaire du succès des centres commerciaux, les cyber-rencontres auraient sûrement échoué sans l'aide et le secours du retrait de l'engagement à plein temps et de l'obligation d'« être présent pour toi chaque fois que tu auras besoin de moi » de la liste des conditions nécessaires du partenariat.

La responsabilité de cette suppression ne peut être imputée à la virtualité des rencontres électroniques. Bien d'autres choses se sont produites sur la voie de la société moderne liquide individualisée qui ont transformé les engagements au long terme en denrée rare, et l'obligation d'assistance mutuelle (« quoi qu'il advienne ») en perspective ni réaliste ni digne de grands efforts.

La clé présumée du bonheur de tout un chacun, et donc le but déclaré de la politique, est l'augmentation du Produit National Brut (PNB). Le PNB se mesure à la quantité cumulée d'argent dépensée par tout un chacun.

« Si l'on fait abstraction du fanatisme et de l'hystérie, écrivent Jonathan Rowe et Judith Silverstein, la croissance signifie simplement “dépenser plus”. Peu importe où va l'argent et pourquoi il y va [34]. »

En fait, la majeure partie de l'argent dépensé finance la lutte contre l'équivalent des « affections iatrogènes » pour la société de consommation – troubles causés par l'accroissement puis l'apaisement des besoins et modes d'hier. L'industrie alimentaire américaine dépense quelque 21 milliards de dollars chaque année en semailles et culture pour satisfaire les désirs d'aliments plus sophistiqués, plus farfelus et soi-disant plus savoureux et excitants, tandis que l'industrie du régime et de la perte de poids encaisse pour la même période 32 milliards de dollars, les dépenses

médicales, expliquées en grande partie par la nécessité de combattre le fléau de l'obésité, devant quant à elles doubler au cours des dix prochaines années. Les habitants de Los Angeles dépensent en moyenne 800 millions de dollars par an en carburant, alors que les hôpitaux admettent des nombres records de patients souffrant d'asthme, de bronchite et d'autres troubles respiratoires causés par la pollution de l'air, guidant leurs dépenses (déjà faramineuses) vers de nouveaux sommets. Dans la mesure où une consommation (et des dépenses) plus importante que celle d'hier mais (espère-t-on) pas autant que celle de demain devient la voie royale menant à la solution de tous les problèmes sociaux, et dans la mesure où le pouvoir de séduction des tentations pour consommateurs successives ne connaît plus de limite, sociétés de surveillance et équipements pénitentiaires apportent une contribution majeure à la croissance du PNB. Il n'est pas possible de mesurer exactement la part énorme et croissante dans l'augmentation des statistiques du PNB occupée par le stress émis par les préoccupations dévorantes du consommateur moderne liquide.

La méthode usuelle de calcul du « produit national » et de sa croissance, en particulier la maniaquerie exprimée par les politiques actuels autour des résultats en question, repose sur une hypothèse purement théorique et rarement exprimée ouvertement, quoique largement contestée chaque fois qu'on l'exprime : cette hypothèse affirme que le total du bonheur humain augmente quand plus d'argent change de mains. Dans une société basée sur l'économie de marché, l'argent change de mains en toutes sortes d'occasions. Pour ne citer que quelques-uns des exemples frappants rassemblés par Jonathan Rowe [35], l'argent change de mains quand quelqu'un devient infirme et sa voiture une épave irréparable après un accident de la circulation ; quand des avocats étayent leurs dossiers pour voir clair dans une affaire de divorce ; ou quand les gens installent des filtres à eau ou se mettent à consommer de l'eau en bouteille parce que celle du robinet n'est plus potable. Et donc, dans tous ces cas et d'autres semblables, le « produit national » augmente, et les politiques au pouvoir se réjouissent, ainsi que les économistes de leur groupe d'experts.

Si le modèle de PNB qui domine (qui monopolise, en fait) la façon dont les citoyens d'une société moderne liquide, consumériste et individualisée, conçoivent le bien-être ou une « bonne société » (lors des rares occasions en lesquelles ils admettent ces pensées dans le cercle de leurs préoccupations relatives à une vie heureuse et réussie) est remarquable, ce n'est pas tant

pour ce qu'il classifie par erreur de façon trompeuse ou carrément fausse, que pour ce qu'il ne classifie pas du tout ; pour ce qu'il bannit des estimations, lui niant ainsi en pratique toute pertinence d'actualité quant à la question de la richesse nationale et du bien-être collectif et individuel.

De même que les États modernes férus d'ordre et de classification ne sauraient tolérer des « hommes sans maître », et de même que les empires modernes en expansion, avides de territoires, ne sauraient tolérer des régions « sans propriétaire », les marchés modernes ne tolèrent pas de gaieté de coeur l'« économie de non-marché » : un style de vie qui se reproduit sans que l'argent change de mains.

Pour les théoriciens de l'économie de marché, ce genre de vie ne compte pas – dès lors il n'existe pas. Pour les praticiens de l'économie de marché, il constitue un crime et un défi – un espace à conquérir, une invitation à l'invasion et à la conquête, une tâche à accomplir réclamant à cor et à cri une action immédiate.

Reflétant la nature temporaire de tout *modus coexistendi* entre les marchés et une économie non monétaire, les théoriciens donnent à la vie qui se reproduit ou aux fragments de vie qui se reproduisent des noms suggérant leur anormalité et leur fin imminente. Les gens qui parviennent à produire les biens indispensables au maintien de leur mode de vie et peuvent donc se passer de visites régulières aux magasins, vivent « au jour le jour ». Ils mènent le genre d'existence qui ne tire sa signification que de ce qui lui manque – existence primitive et misérable qui précède le « décollage économique » avec lequel commence la vie *normale*, celle qui n'a besoin d'aucun qualificatif. Chaque occurrence d'un bon changement de mains sans que l'argent ne s'écoule en sens inverse se voit reléguée au domaine brumeux de l'« économie informelle » – là encore, le membre marqué de l'opposition dont l'autre membre, normal (à savoir l'échange arbitré par l'argent), n'a besoin d'aucune dénomination.

Les praticiens de l'économie de marché font tout ce qu'ils peuvent pour atteindre les zones auxquelles les experts en marketing ne sont toujours pas parvenus. L'expansion est à la fois horizontale et verticale, approfondie et intensive : restent à conquérir les terres qui s'accrochent encore à leurs moyens d'existence de type « au jour le jour », mais aussi la tranche de temps d'économie « informelle » dans l'existence de populations déjà converties à la vie d'achats/consommation. Les moyens d'existence non-

monétaires doivent être détruits afin que ceux qui en dépendent aient à choisir entre achat et famine (non que la conversion aux achats les prémunisse contre la famine). Les zones de vie dont la vente n'est pas encore promue doivent être soit représentées comme porteuses de dangers que l'on ne peut éviter qu'au moyen d'outils ou de services achetés, soit dénigrées comme inférieures, repoussantes et en fin de compte dégradantes. Décriées, elles le sont.

L'élément dont l'absence est la plus manifeste dans le calcul économique de ces théoriciens et qui figure en tête de la liste des cibles de guerre commerciale composée par les praticiens du marché, c'est l'énorme secteur de ce que A. H. Halsey appelait l'« économie morale » – les biens et services partagés en famille, les voisins qui s'entraident, les amis qui coopèrent : tous les motifs, les actes, toutes les impulsions dont sont tissés les liens humains et les engagements durables.

Le seul personnage digne d'attention aux yeux de ces théoriciens, parce qu'on lui reconnaît le « maintien de l'économie sur la bonne trajectoire » et la lubrification des rouages de la croissance économique, est l'*Homo oeconomicus* – acteur économique solitaire, préoccupé par lui-même et égocentrique, en quête de la meilleure affaire, guidé par le « choix rationnel », soucieux de ne devenir la proie d'aucune émotion défiant le transfert en gains monétaires, et peuplant un univers rempli de personnages partageant ces mêmes vertus mais rien de plus. Le seul personnage que les praticiens du marché sont aptes et disposés à reconnaître et recevoir, c'est l'*Homo consumens* – l'acheteur solitaire, préoccupé par lui-même et égocentrique, ayant adopté la recherche de la meilleure affaire comme traitement contre la solitude et n'en connaissant aucun autre ; un personnage pour qui la nuée des clients d'un centre commercial constitue la seule communauté connue et indispensable ; un personnage dont l'univers est peuplé d'autres personnages partageant ces mêmes vertus mais rien de plus.

Der Mann ohne Eigenschaften – « l'homme sans qualités » – des débuts de la modernité a mûri, c'est désormais (à moins qu'il ne l'empêche d'entrer) *der Mann ohne Verwandtschaften* – « l'homme sans liens ».

L'*Homo oeconomicus* et l'*Homo consumens* sont des hommes et des femmes *sans liens sociaux*. Les résidents idéaux de l'économie de marché, de ceux qui rendent heureux les spécialistes du PNB.

Ce sont également des fictions.

Puisque l'on brise les obstacles artificiels au libre-échange les uns après les autres, et que l'on éradique et détruit les naturels, l'expansion horizontale/approfondie de l'économie de marché semble en voie d'achèvement. Mais son homologue vertical/intensif est loin d'être complet, et on se demande si son achèvement est probable – voire même concevable.

C'est grâce à la soupape de sûreté de l'« économie morale » que les tensions générées par l'économie de marché n'ont pas pris des proportions explosives. C'est grâce au coussin de l'« économie morale » que les pertes humaines générées par l'économie de marché ne sont pas devenues ingérables. Sans l'intervention correctrice, apaisante, adoucissante et compensatoire de l'« économie morale », l'économie de marché exposerait sa pulsion autodestructrice. Le miracle quotidien du sauvetage/résurrection de l'économie de marché provient de son échec à suivre cette pulsion jusqu'à son terme.

N'admettre que l'*Homo oeconomicus* et l'*Homo consumens* dans le monde dirigé par l'économie de marché exclut un très grand nombre d'êtres humains du droit au permis de séjour, et ne permet qu'à quelques-uns de jouir d'une résidence permanente, en toute circonstance. Rares sont ceux qui peuvent échapper à la zone peinte en gris dont le marché n'a aucune utilité et qu'il serait heureux de supprimer et de bannir du monde qu'il dirige.

La zone représentée en gris du point de vue de la conquête du marché – déjà accomplie ou encore visée – forme, aux yeux de ses habitants (déjà conquis, conquis en partie ou désignés comme restant à conquérir), une communauté, un quartier, un cercle d'amis, de partenaires de vie et de partenaires pour la vie : un monde dans lequel la solidarité, la compassion, le partage, l'entraide et la sympathie mutuelles (notions étrangères à la pensée économique, exécrées par la pratique économique) interrompent ou chassent le choix rationnel et la recherche des intérêts personnels. Un monde dont les habitants ne sont ni des concurrents ni des objets d'utilisation et de consommation, mais des compagnons (soutenant et soutenus) dans l'effort commun, continu et sans fin, visant à construire l'existence partagée et à la rendre vivable.

Le besoin de solidarité semble résister et survivre aux attaques du marché – ce n'est pourtant pas faute d'essayer. Quand il y a besoin, il y a aussi

possibilité de profit – et les experts en marketing repoussent les limites de leur ingénuité pour suggérer de nouvelles manières d'acheter en magasins de la solidarité, un sourire amical, de l'unité ou du secours en cas de besoin. Ils réussissent constamment – et échouent constamment. Les substituts disponibles en magasins ne remplacent pas les liens humains. Dans leur version achetée, les liens se transforment en articles, c'est-à-dire qu'ils sont transférés vers un autre monde dirigé par le marché, et qu'ils cessent d'être le genre de liens capables de satisfaire les besoins d'unité et qui ne peuvent être conçus et sauvegardés qu'au sein de l'unité. La course que mène le marché, à la poursuite du capital inexploité que recèle la socialité [36] humaine, ne peut être remportée.

Quand on l'observe à travers le prisme d'un monde ordonné, construit avec justesse et en bon état de fonctionnement, la « zone grise » de la solidarité, de l'amitié et des partenariats humains semble être le royaume de l'*anarchie*.

Le concept d'« anarchie » est accablé par son histoire essentiellement tournée contre I'État. De Godwin à Kropotkin en passant par Proudhon et Bakounine, les théoriciens et fondateurs des mouvements anarchistes ont utilisé le terme d'« anarchie » comme nom d'une société alternative, antonyme d'un ordre assisté, coercitif. La société alternative qu'ils postulaient devait différer de celle qui existait par l'absence d'État – la quintessence du pouvoir inhumain et intrinsèquement corrupteur. Une fois le pouvoir étatique démantelé et retiré, les êtres humains recourraient (reviendraient) aux avantages de l'entraide, utilisant pour cela, comme ne cessait de le répéter Mikhaïl Bakounine, leur capacité naturelle à penser et se rebeller [37].

Le courroux des anarchistes du XIX[e] siècle visait uniquement l'État ; l'État *moderne*, pour être précis, une nouveauté à l'époque, pas établi avec la solidité suffisante pour lui permettre de réclamer la légitimité traditionnelle ou de compter sur l'obéissance routinière. Cet État s'efforçait d'acquérir le contrôle méticuleux et omniprésent des aspects de la vie de l'homme que les pouvoirs d'antan avaient laissés aux moyens collectifs locaux. Il réclamait le droit et concevait les moyens par lesquels intervenir dans les zones à l'écart desquelles se tenaient les pouvoirs d'antan, pour oppressifs et exploiteurs qu'ils aient été. Il entreprenait en particulier de démanteler les *pouvoirs intermédiaires* [38], à savoir les formes admises

d’autonomie locale, d’affirmation de soi et d’autonomie communautaires. Ainsi attaqués, les styles traditionnels de résolution des problèmes et des conflits générés par la vie en communauté semblaient, aux yeux des pionniers des mouvements anarchiques, donnés (sans difficulté) et véritablement « naturels » ; on se les était aussi imaginés autonomes et tout à fait à même de maintenir l’ordre dans toutes les conditions sociales et en toute circonstance tant qu’ils restaient à l’abri des taxes émanant de l’État. L’anarchie, une société sans État, libérée de ses armes coercitives, était vue comme un ordre non coercitif dans lequel la nécessité ne se heurtait pas à la liberté, pas plus que celle-ci ne barrait la route aux prérequis de la vie en société.

La première *Weltanschauung* anarchiste avait un arôme nostalgique prononcé qu’elle partageait avec le socialisme utopique de l’époque (les enseignements de Proudhon et de Weitling incarnant leur intime affinité) ; un rêve où l’on quittait la route sur laquelle on s’était engagé à l’aube d’une nouvelle forme, moderne, de pouvoir et de capitalisme sociaux (à savoir, la séparation entre le travail et la maison) – le retour à une intimité d’unité communautaire de sentiments et d’actions romancée plutôt que réellement sans conflits. C’est sous cette forme première, nostalgique et utopique que l’idée d’« anarchie » s’établit dans la conscience de notre société moderne ainsi que dans la plupart de ses interprétations politico-scientifiques.

Mais la pensée anarchiste comportait un autre sens, moins assujetti au temps, dissimulé derrière sa rébellion ostensible contre l’État, et qu’il est pour cette même raison si facile de ne pas le remarquer. Cette autre signification ressemble à l’image que donne Victor Turner de la *communitas* : « C’est comme s’il y avait ici deux “modèles” principaux, juxtaposés et alternés, de l’interrelation humaine. Le premier est celui d’une société qui est un système structuré, différencié et souvent hiérarchique de positions politico-juridico-économiques (…). Le second (…) est (…) une communauté non structurée ou structurée de façon rudimentaire et relativement indifférenciée, ou même une communion d’individus égaux qui se soumettent ensemble à l’autorité générale des aînés rituels [39]. »

Turner utilisait le langage des anthropologues et situait la question de la *communitas* dans la problématique anthropologique habituelle, se rapportant pour ainsi dire aux différences entre les façons dont les ensembles humains (« sociétés », « cultures ») assuraient leur pérennité et leur reproduction continue. Mais les deux modèles qu’il décrit peuvent

aussi s'interpréter comme les représentations de modes complémentaires de coexistence humaine qui se mélangent en diverses quantités dans tout ensemble humain durable, plutôt qu'en différents types de sociétés.

Aucune variété d'unité humaine n'est pleinement structurée, aucune différenciation interne n'est universelle, complète et dénuée d'ambivalence, aucune hiérarchie n'est totale et figée. La logique des catégories convient mal à la bigarrure et au désordre endémiques des interactions humaines. Chaque tentative de structuration complète laisse de nombreux « bouts libres » et significations litigieuses ; chacune produit ses points blancs, ses zones sous-définies, ses ambiguïtés et ses territoires « sans propriétaire » privés de leurs services cartographiques officiels et de leurs cartes. Tous ces vestiges de l'effort visant à apporter l'ordre constituent le domaine de la spontanéité, de l'expérimentation et de l'auto-constitution humaines. La *communitas* est, pour le meilleur ou pour le pire, la contrepartie de toute *societas* – et en son absence (si telle absence était concevable) la *societas* s'écroulerait. Ce sont la *societas* et sa routine, et la *communitas* et son anarchie qui, *ensemble*, dans leur coopération désabusée et accablée de conflits, font la différence entre l'ordre et le chaos.

Il revient à l'inventivité spontanée des êtres humains de réparer ou compléter la tâche que l'institutionnalisation, toute force affichée, avait bâclée ou ratée. Se voyant nier le confort de la routine, la créativité (comme le remarquait Bakounine) ne peut compter que sur deux facultés humaines : l'aptitude à penser et l'envie (et le courage) de se rebeller. L'exercice de l'une comme de l'autre comporte des risques ; et, contrairement au cas de la routine enracinée et protégée de façon institutionnelle, il n'y a pas grand-chose à faire pour réduire ce risque ; encore moins pour l'éliminer. La *communitas* (à ne pas confondre avec les contre-sociétés qui revendiquent le nom de « communauté » tout en s'affairant à imiter les moyens de la *societas*) habite le pays de l'incertitude – et elle ne survivrait en aucun autre.

La survie et le bien-être de la *communitas* (et par là même, indirectement, de la *societas*) dépendent de l'imagination, de l'inventivité et du courage humains à *briser* la routine et essayer les modes *non essayés*. En d'autres termes, ils dépendent de l'aptitude humaine à cohabiter avec le risque et en accepter la responsabilité des conséquences. Ce sont ces aptitudes qui constituent les supports de l'« économie morale » – des soins mutuels, de l'entraide, vivre *pour* l'autre, tisser les engagements humains, nouer et

réviser les liens entre les hommes, transposer les droits en obligations, partager la responsabilité du bonheur et du bien-être de tout le monde –, indispensables pour reboucher les trous percés et endiguer les flots déversés par l'entreprise à jamais décevante de structuration.

L'invasion et la colonisation de la *communitas*, le lieu de l'« économie morale », par les forces du marché de la consommation constituent les plus terrifiants des dangers qui menacent la forme actuelle d'unité humaine.

Les principales cibles des attaques en question sont les humains en tant que *producteurs* ; dans un pays entièrement conquis et colonisé, seuls les *consommateurs* humains se verraient remettre un permis de séjour. La prolixe industrie familiale des conditions de vie partagées serait mise hors service et démantelée. Les formes de vie, et les partenariats qui les soutiennent, ne seraient disponibles que sous la forme de matières premières. L'État obsédé par le profit combattit (à ses risques et périls) l'anarchie, cette marque de fabrique de la *communitas*, en raison de la menace faite à la routine assistée ; le marché de la consommation, obsédé par le profit, combat cette même anarchie tant en raison de sa capacité productive turbulente qu'à cause du potentiel d'autarcie qu'elle la soupçonne capable d'engendrer. C'est parce que l'« économie morale » n'a que peu besoin du marché que les forces de celui-ci partent en guerre contre elle.

Cette guerre voit l'application d'une stratégie double.

D'une part, on transforme en matière première et refond en aspects de la consommation autant d'aspects que possible de l'« économie morale » indépendante par rapport marché.

D'autre part, on nie tout intérêt quant à la prospérité de la société des consommateurs à tout ce qui, dans l'« économie morale » de la *communitas*, résiste à cette transformation ; on lui retire sa valeur dans un monde rompu à mesurer les valeurs en termes monétaires et à les identifier aux étiquettes de prix attachées aux objets et services vendables et achetables. En fin de compte, on l'expulse de l'attention publique (et individuelle, espère-t-on) en la rayant des comptes du bien-être humain.

Le résultat de la guerre actuelle est tout sauf couru d'avance, bien que, jusqu'à présent, l'offensive ne semble se faire que d'un seul côté, l'autre opérant une retraite quasi continue. La *communitas* a perdu beaucoup de

terrain ; les comptoirs commerciaux espérant devenir des centres commerciaux poussent sur les champs qu'elle cultivait autrefois.

La perte de territoire est un développement sinistre et potentiellement désastreux de toute guerre, mais le facteur qui décide en fin de compte du résultat des hostilités est la capacité de combat des troupes. On récupère plus facilement un territoire perdu qu'on se remet d'un effondrement du moral et de la confiance en les buts de la résistance et ses chances. Plus que toute autre chose, c'est le second développement qui n'annonce rien de bon pour le sort de l'« économie morale ».

Jusqu'ici, le succès majeur et sans doute le plus essentiel de l'offensive du marché a été la désagrégation progressive (et en aucune façon complète et non remboursable) mais persistante des aptitudes de la socialité. En ce qui concerne les relations interpersonnelles, les acteurs déqualifiés se retrouvent encore plus souvent en « mode d'agent » – ils agissent de façon hétéronome, selon des instructions claires ou subliminales, et guidés avant tout par le souhait de suivre ces ordres à la lettre et la crainte de dévier par rapport aux modèles en vogue. L'attrait de l'action hétéronome tient principalement à l'abandon de la responsabilité ; on cherche à acquérir dans un même achat forfaitaire une recette sûre et la dispense du besoin de répondre des résultats inverses de sa mise en oeuvre.

La diminution des capacités de la socialité est accentuée et accélérée par la tendance, inspirée par le mode de vie consumériste dominant, à traiter les autres humains comme des objets de consommation et à les juger, comme on juge lesdits objets, au volume de plaisir qu'ils peuvent offrir, et en termes de « en avoir pour son argent ». Dans le meilleur des cas, on apprécie les autres en tant que compagnons-dans-le-cadre-d'une-activité-essentiellement-solitaire de consommation ; des compagnons dans les joies de la consommation, dont la présence et la participation active peuvent intensifier ces plaisirs. Ce faisant, leur valeur intrinsèque en tant qu'êtres humains (de même que la relation avec les autres pour eux-mêmes et par égard pour ce caractère unique) a été complètement perdue de vue. La solidarité humaine est la première victime des triomphes du marché de la consommation.

3
Aimer son prochain : tâche ardue

L'appel à « aimer [son] prochain comme [soi]-même », nous dit Freud (dans *Malaise dans la civilisation* [40]), est l'un des préceptes fondamentaux de la vie civilisée. C'est également lui qui est le plus contraire â la forme de raison que la civilisation promeut : la raison de l'intérêt personnel et de la recherche du bonheur. Le précepte fondateur de la civilisation ne pourra être accepté comme « sensé » (et embrassé et pratiqué) que si l'on cède à l'avertissement théologique *credere quia absurdum* – « croyez-le parce que c'est absurde ».

En effet, il suffit de poser les questions « Pourquoi serait-ce là notre devoir ? Quel secours y trouverions-nous ?» pour ressentir l'absurdité qu'il y a à demander d'aimer son prochain – n'importe lequel, du simple fait qu'il en est un. Si j'aime quelqu'un, il ou elle doit l'avoir mérité d'une quelconque façon… « Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même. Il le mérite s'il est tellement plus parfait que moi qu'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal. (…) En revanche, s'il m'est inconnu, s'il ne m'attire par aucune qualité personnelle et n'a encore joué aucun rôle dans ma vie affective, il m'est bien difficile d'avoir pour lui de l'affection. » La question semble d'autant plus ennuyeuse et inepte qu'en général je ne trouve guère de preuves que cet étranger que je suis censé aimer m'aime, ou me témoigne « le moindre égard. (…) [P]ourvu qu'il y trouve un plaisir quelconque, il ne se fait aucun scrupule de me railler, de m'offenser, de me calomnier, ne fût-ce que pour se prévaloir de la puissance dont il dispose contre moi. »

Alors, demande Freud, « à quoi bon cette entrée en scène si solennelle d'un précepte que, raisonnablement, on ne saurait conseiller à personne de suivre ?» Cherchant à répondre, on serait tenté de conclure, à l'encontre du bon sens, que « tu aimeras ton prochain » est un commandement « dont la justification véritable est précisément que rien n'est plus contraire à la

nature humaine primitive ». Moins une norme a de chances d'être, plus on s'obstine à la réaffirmer. Et de toutes les normes, l'ordre « tu aimeras ton prochain » est peut-être celle qui a le moins de chances d'être suivie. Lorsqu'un candidat à la conversion mit au défi le sage talmudique Rabbi Hillel de lui expliquer l'enseignement de Dieu le temps qu'il tiendrait en équilibre sur un pied, le religieux lui proposa « aime ton prochain comme toi-même » comme la réponse unique, et néanmoins complète, incarnant l'essence de tous les ordres de Dieu. L'accepter est un acte de foi ; acte décisif par lequel un être humain s'affranchit de la carapace des pulsions, envies et prédilections « naturelles », prend une position éloignée de et contraire à la nature, et se change en l'être « contre nature » que, à la différence des bêtes (et des anges, comme le remarquait Aristote), sont les humains.

L'acceptation du précepte « tu aimeras ton prochain » constitue l'acte de naissance de l'humanité. Toutes les autres routines de la cohabitation humaine, de même que leurs règles préconçues ou découvertes *a posteriori*, ne forment qu'une liste (jamais complète) de notes de bas de page de ce précepte. Si on venait à l'ignorer ou le rejeter, personne n'irait établir cette liste ou considérer son état d'achèvement.

Aimer son prochain peut exiger un acte de foi ; le résultat, cependant, est l'acte de naissance de l'humanité. C'est également le passage décisif de l'instinct de survie à la moralité.

Passage qui fait de la moralité une partie, peut-être une condition *sine qua non*, de la survie. Avec cet ingrédient, la survie d'*un humain* devient celle de l'*humanité* dans l'humain.

« Aime ton prochain comme toi-même » : ce précepte catalogue implicitement l'amour de soi comme un donné non problématique, un toujours-déjà-là. L'amour de soi est une question de survie, or la survie n'a que faire des commandements dans la mesure où d'autres créatures vivantes (non humaines) s'en passent très bien. Aimer son prochain comme on s'aime soi-même différencie la survie *humaine* de celle de toute autre créature vivante. Sans cette extension/transcendance de l'amour de soi, la prolongation de la vie physique, corporelle, ne constitue pas encore, par elle-même, une survie *humaine* ; ni le genre de survie qui différencie l'humain de la bête (et, ne l'oublions pas, de l'ange). Le précepte en

question met au défi la signification de la survie établie par la nature, ainsi que de l’amour de soi qui la protège.

Aimer son prochain pourrait bien ne pas être un produit de base de l’instinct de survie – mais l’amour de soi non plus, pris comme le modèle du bon amour.

Amour de soi – qu’est-ce que cela signifie ? Qu’est-ce que j’aime « en moi-même » ? Qu’est-ce que j’aime quand je m’aime ? Nous, humains, partageons les instincts de survie avec nos cousins animaux proches (pas si proches que cela, assez éloignés en fait) – mais lorsqu’il s’agit d’amour de soi, nos routes se séparent et nous nous retrouvons seuls.

Il est vrai que l’amour de soi nous pousse à nous « accrocher à la vie », à nous efforcer de rester en vie pour le meilleur ou pour le pire, à résister et riposter à tout ce qui peut menacer l’achèvement prématuré ou brutal de la vie, et à protéger, ou mieux encore étoffer, notre forme et notre vigueur pour rendre cette résistance efficace. En cela, néanmoins, nos cousins animaux ne sont pas des maîtres moins accomplis et expérimentés que les adeptes de la santé et de la forme les plus dévoués et rusés parmi nous. Entre eux, nos cousins animaux (exception faite des « domestiqués », ceux que nous avons réussi, nous leurs maîtres humains, à dépouiller de leur dotation naturelle de sorte qu’ils puissent mieux servir notre survie, plutôt que la leur) n’ont pas besoin que des conseillers experts leur disent comment rester en vie et en forme. Pas plus qu’ils n’ont besoin que l’amour de soi vienne leur apprendre qu’il est juste et bon de rester en vie et en forme.

La survie (la survie animale, la survie physique, corporelle) peut se passer d’amour de soi. En fait, elle se débrouillerait même mieux dans ce cas ! Les routes des instincts de survie et de l’amour de soi peuvent être parallèles, mais aussi en sens opposés… L’amour de soi peut se rebeller *contre* la continuation de la vie. Il peut encore nous pousser à *inviter* le danger et faire bon accueil à la menace. Il peut enfin nous inciter à *rejeter* une vie qui, ne satisfaisant pas aux critères de notre amour, ne vaut dès lors plus d’être vécue.

Parce que ce que nous aimons dans notre amour de soi ce sont les moi dignes d’être aimés. Ce que nous aimons, c’est l’état, ou l’espoir, d’être aimé. D’être *des objets dignes d’amour*, d’être *reconnus* en tant que tels et de recevoir la *preuve* de cette reconnaissance.

En résumé : pour avoir de l’amour de soi, il nous faut être aimés. Le refus d’amour – négation du statut d’objet digne d’amour – engendre la haine de soi. L’amour de soi se construit à partir de l’amour que nous offrent les autres. Si l’on utilise des substituts, ils doivent être des copies, même frauduleuses, de cet amour. Les autres doivent nous aimer en premier pour que nous puissions ensuite commencer à nous aimer nous-mêmes.

Or comment savoir qu’on ne s’est pas fait snober ou larguer comme cas désespéré, que l’amour est disponible, peut l’être, le sera, que nous en sommes dignes et que nous avons donc le droit de nous permettre et de savourer l’*amour de soi* [41] ? Nous le savons, nous croyons le savoir et sommes sûrs de ne pas nous tromper, quand on nous parle et nous écoute. Quand on nous écoute avec attention, avec un intérêt qui trahit/signale la bonne volonté à répondre. Nous estimons alors être *respectés*. C’est-à-dire que nous supposons que ce que nous pensons, faisons ou comptons faire a de l’importance.

Si les autres me respectent, je dois de toute évidence avoir « en moi » quelque chose que moi seul peux offrir aux autres, n’est-ce pas ? Et, de toute évidence, ces autres seraient heureux et reconnaissants si je le leur offrais. Je suis important, et ce que je pense, dis et fais l’est tout autant. Je ne suis pas un chiffre que l’on remplace ou dont on se débarrasse facilement. Je « compte beaucoup » et pas simplement pour moi-même. Ce que je dis, ce que je suis et ce que je fais, tout cela compte – et ce n’est pas une de mes idées folles. Quoi qui puisse être près de moi dans le monde, ce monde serait plus pauvre, moins intéressant et prometteur si je cessais soudain d’exister ou si je m’en allais.

Si c’est là ce qui fait de nous de bons et corrects objets d’amour de soi, alors l’appel à « aimer nos prochains comme nous-mêmes » (c’est-à-dire s’attendre à ce qu’ils souhaitent être aimés pour les mêmes raisons qui déclenchent notre amour de nous-mêmes) invoque chez les prochains le désir de voir reconnue, admise et confirmée leur dignité de porter une valeur unique, irremplaçable et non jetable. Cet appel nous incite à supposer que nos prochains représentent effectivement de telles valeurs – au moins jusqu’à preuve du contraire. Aimer nos prochains comme nous nous aimons nous-mêmes signifierait alors *respecter le caractère unique de chacun* – la valeur de nos différences qui enrichissent le monde que nous habitons en commun et le rendent ainsi plus fascinant et agréable, tout en grossissant la corne d’abondance de ses promesses.

Dans une scène du film d'Andrzej Wajda – *Korczak* –, Janusz Korczak (pseudonyme du grand pédagogue Henryk Goldszmit), héros cinématographique très humain, se voit rappeler les horreurs des guerres menées au cours de l'existence de sa génération aux mille souffrances. Bien sûr, il se souvient de ces atrocités, il les exècre profondément, comme méritent de l'être pareils actes d'inhumanité. Et cependant, il revoit très clairement, et avec la plus grande horreur, un ivrogne frapper un enfant.

Dans notre monde obnubilé par les statistiques, les moyennes et les majorités, nous avons tendance à mesurer le degré d'inhumanité des guerres au nombre de victimes qu'elles font. Nous avons tendance à mesurer le mal, la cruauté, la force et l'infamie de la persécution au nombre de ses victimes. Or, en 1944, au beau milieu de la plus meurtrière des guerres jamais menées par des êtres humains, Ludwig Wittgenstein remarquait : « Aucun cri de supplicié ne peut surpasser le cri d'un seul homme. Ou bien encore, *aucun* supplice ne peut surpasser celui qu'un seul être humain peut endurer. La planète entière ne peut souffrir plus qu'*une seule* âme. »

Un demi-siècle plus tard, lorsque Leslie Stahl, de la chaîne américaine CBS, l'interrogea sur les cinq cent mille enfants qui périrent en raison du blocus militaire continu imposé à l'Irak par les États-Unis, Madeleine Albright, alors ambassadrice américaine des Nations unies, ne put nier l'accusation et admit que « ce fut un choix difficile à faire ». Mais elle le justifia ainsi : « Nous pensons que ce prix valait la peine d'être payé. »

Soyons juste, Mme Albright n'était et n'est toujours pas la seule à suivre ce genre de raisonnement. « On ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs », telle est l'excuse préférée des visionnaires, des porte-parole des visions approuvées officiellement et des généraux agissant sur ordre de ces porte-parole.

Qui que soient ces « nous » qui « pensent » et au nom desquels parlait Madeleine Albright, c'est exactement à la froide cruauté de leur forme de jugement que s'opposait Wittgenstein, celle qui choquait, outrageait et révoltait Korczak, le décidant à fonder toute sa vie sur cet écoeurement.

La plupart d'entre nous ne sauraient trouver aucune excuse à des souffrances insensées et des peines infligées de façon insensée, et les jugeraient indéfendables devant un tribunal ; mais plus rares sont ceux prêts à admettre qu'affamer ou causer la mort d'un seul être humain n'est pas, ne

peut être « un prix qui vaut la peine d'être payé », pour « sage » voire noble que puisse être la cause en faveur de laquelle ce prix est payé. L'humiliation, pas plus que la dénégation de la dignité humaine, ne peut constituer un tel prix. Ce n'est pas seulement que la vie et le respect dignes dus à l'humanité de chaque être humain se combinent en une valeur suprême qui ne peut être dépassée ou compensée par aucun volume ou aucune quantité d'autres valeurs, mais plutôt que *toutes les autres valeurs ne sont des valeurs que tant qu'elles servent la dignité humaine et en promeuvent la cause*. Toutes les choses qui ont de la valeur dans la vie de l'homme ne sont qu'autant de signes différents permettant d'acheter cette seule valeur qui fait que la vie vaut d'être vécue. Qui recherche la survie par le meurtre de l'humanité chez les autres êtres humains survit à la mort de sa propre humanité.

La dénégation de la dignité humaine discrédite la valeur de toute cause nécessitant cette dénégation pour s'affirmer. Or la souffrance d'un seul enfant discrédite cette valeur de façon aussi radicale et complète que la souffrance de plusieurs millions. Ce qui peut être vrai dans le cas d'une omelette devient un mensonge cruel lorsqu'on l'applique au bonheur et au bien-être humains.

Biographes et disciples de Korczak reconnaissent en général que la clé de ses actes et pensées était son amour des enfants. Interprétation bien fondée ; l'amour que Korczak vouait aux enfants était passionné et inconditionnel, complet et universel – suffisant pour soutenir toute une vie de sens et d'intégrité particulièrement cohésifs. Et pourtant, comme la plupart des interprétations, celle-ci n'atteint pas l'achèvement de son objet.

Korczak aimait les enfants comme peu d'entre nous en sont prêts ou capables, mais *ce qu'il aimait chez eux c'était leur humanité*. L'humanité sous sa forme la meilleure – ni déformée, ni tronquée, ni réduite, ni mutilée, complète dans sa naissance et son inachèvement enfantins, pleine d'une promesse pas-encore-trahie et d'un potentiel toujours intransigeant. Il est notoire que le monde dans lequel naissent et grandissent les porteurs potentiels d'humanité sait mieux rogner les ailes qu'inciter leurs utilisateurs potentiels à les déployer, et donc, d'après Korczak, l'humanité ne peut se trouver, se prendre et se préserver intacte et entière (pour un moment, et pas plus d'un moment !) que chez les enfants.

Il vaudrait peut-être mieux changer les habitudes du monde et faire de l'habitat humain un lieu plus accueillant pour la dignité humaine, afin que

prendre de l'âge n'exige pas la compromission de l'humanité de l'enfant. Jeune, Henryk Goldszmit partageait les espoirs du siècle dans lequel il était né, il croyait que les humains *avaient* le pouvoir de changer les abominables habitudes du monde : tâche à la fois réalisable et à réaliser. Mais au fil du temps, comme le nombre des victimes et des « dommages collatéraux » d'intentions bonnes et mauvaises atteignait des sommets, et comme la nécrose et la putréfaction de la chair en laquelle les rêves tendaient à se transformer bornaient de plus en plus les imaginations, les hauts espoirs en question perdirent toute crédibilité. Janusz Korczak ne connaissait que trop bien la pesante vérité que Henryk Goldszmit lui-même ignorait : aucun raccourci ne mène à un monde fait à la mesure de la dignité humaine, tandis que le « monde réellement existant », construit chaque jour par des gens déjà dépouillés de leur dignité et n'ayant pas coutume de la respecter chez les autres, n'a que peu de chances d'être jamais refait à cette mesure.

Pour notre monde, on ne peut légiférer la perfection. On ne peut pas plus lui imposer la vertu que le persuader d'agir de façon vertueuse. On ne peut le rendre aimable et prévenant pour les êtres humains qui l'habitent, ni aussi conciliant pour leurs rêves de dignité qu'on le souhaiterait dans l'idéal. *Mais nous devons essayer*. Et vous essaierez. Vous le feriez, en tout cas, si vous étiez ce Janusz Korczak né de la plume d'Henryk Goldszmit.

Mais comment vous y prendriez-vous ? Un peu comme ces visionnaires utopiques à l'ancienne qui – n'ayant pas réussi à faire la quadrature du cercle de la sécurité et de la liberté dans la « Big Société » – devinrent les concepteurs de communautés, centres commerciaux et parcs à thème avec barrières… En ce qui vous concerne, vous devrez protéger la dignité que tout être humain a reçue à la naissance contre les voleurs et les faussaires qui projettent de la voler, ou de la corrompre et de la mutiler ; et il vous faudrait commencer cette tâche de toute une vie quand il vous reste encore du temps, durant la dignité de vos années d'enfance. Il faudrait tenter de fermer l'écurie *avant* que le cheval n'ait filé ou été volé.

Une façon d'y parvenir, apparemment la plus raisonnable, consiste à protéger les enfants des effluves malsains d'un monde souillé et corrompu par l'humiliation et l'indignité humaines ; interdire l'accès à la loi de la jungle qui démarre juste de l'autre côté de la porte de l'abri. Quand son orphelinat quitta son emplacement d'avant-guerre à Krochmalna pour le ghetto de Varsovie, Korczak ordonna de condamner la porte d'entrée et de murer les fenêtres du rez-de-chaussée. Alors que les déportations

imminentes vers les chambres à gaz devenaient une certitude, Korczak se serait opposé, dit-on, à l'idée de fermer l'établissement et d'envoyer les enfants un par un à la recherche d'une possibilité de fuite que certains pourraient (pourraient seulement) trouver. Peut-être considérait-il que le jeu n'en valait pas la chandelle : une fois hors de leur abri, les enfants apprendraient la peur, l'avilissement et la haine. Ils perdraient la plus précieuse des valeurs – leur dignité. Une fois qu'on les en aurait dépouillés, à quoi bon rester en vie ? Cette valeur, la plus précieuse des valeurs humaines, l'attribut *sine qua non* de l'humanité, est une vie de dignité ; et non la survie à tout prix.

Spielberg aurait quelque chose à apprendre de Korczak – l'homme –, et *Korczak* le film.

Quelque chose qu'il ignorait, ou ne souhaitait pas savoir, ou qu'il ne souhaitait pas admettre savoir ; quelque chose qui concerne la vie humaine et les valeurs par lesquelles elle vaut d'être vécue ; quelque chose dont il a affiché l'ignorance ou le mépris dans son propre récit de l'inhumanité, *La Liste de Schindler* (et son record d'entrées), qui lui valut les applaudissements de notre monde qui n'a que faire de la dignité mais, friand d'humiliation, finit par voir le but de la vie comme le fait de survivre à d'autres.

Le film *La Liste de Schindler* évoque le fait de survivre à d'autres ; survivre à tout prix, quelles que soient les conditions, quoi qu'il advienne, quoi qu'il faille faire. Les cinémas bondés crépitent d'applaudissements quand Schindler parvient à faire descendre son directeur d'usine du train pour Treblinka ; peu importe que ce train n'ait pas été arrêté et que le reste des passagers de ses wagons à bestiaux terminent leur voyage dans les chambres à gaz. Et les applaudissements repartent de plus belle lorsque Schindler refuse l'offre d'« autres Juives » de remplacer « *ses* Juives » désignées par erreur pour les fours crématoires, et qu'il réussit à « rectifier l'erreur ».

Le droit qu'ont le plus fort, le plus intelligent, le plus rusé ou le plus fourbe, de faire tout ce qu'ils peuvent inventer pour survivre au plus faible et au malheureux, est une des plus effrayantes leçons de l'Holocauste.

Une leçon horrible mais que l’on n’est pas moins impatient d’apprendre, de s’approprier, de mémoriser et de mettre en application malgré tout. Pour être adoptée, elle doit d’abord être complètement dépouillée de toute connotation éthique, jusqu’au strict minimum d’un jeu de survie à somme nulle. La vie, c’est de la survie. Les plus forts survivent. Celui qui frappe le premier survit. Tant que vous êtes les plus forts, vous pouvez faire ce que vous voulez aux plus faibles, sans risquer d’être sanctionnés. Le fait que la déshumanisation des victimes déshumanise – et dévaste, d’un point de vue moral – les bourreaux, on l’écarte comme étant une source d’irritation mineure ; si toutefois on ne l’a pas passé sous silence. Ce qui compte, c’est d’arriver au sommet et d’y rester. Survivre – rester en vie – est une valeur apparemment ni affectée ni ternie par l’inhumanité d’une vie vouée à la survie. Elle vaut d’être vécue pour son propre bien, même si les prix payés par les vaincus sont élevés et si leurs vainqueurs en ressortent profondément lésés et dégradés, sans espoir de rémission.

Cette leçon de l’Holocauste, terrifiante et ô combien inhumaine, comprend un inventaire des peines que l’on peut infliger aux faibles dans le but d’affirmer sa propre force. Rassembler des gens, les déporter, les enfermer dans des camps de concentration ou faire subir à des populations entières un sort proche de celui vécu dans les camps, démontrer la futilité de la loi en exécutant des suspects sur-le-champ, en emprisonner d’autres sans procès ni limite de peine, semer la terreur qu’engendrent les sanctions infligées au hasard – tout cela a servi avec grande efficacité la cause de la survie, et par là même a été « rationnel ».

La liste peut s’allonger au fil du temps – et c’est le cas. On expérimente des expédients « nouvelle formule » et, en cas de succès, on les ajoute à l’inventaire – par exemple, raser des maisons individuelles ou des zones résidentielles entières, déraciner des oliveraies, brûler ou défoncer des récoltes, mettre le feu à des lieux de travail ou détruire de bien d’autres façons encore des moyens d’existence déjà misérables. Toutes ces mesures présentent une propension à se propulser et s’aggraver elles-mêmes. Comme la liste des atrocités commises s’accroît, s’accroît aussi le besoin de les appliquer toujours plus fermement afin d’empêcher que les victimes non seulement se fassent entendre, mais aussi qu’elles soient entendues. Or comme les vieux stratagèmes se changent en routine, et l’horreur qu’ils ont répandue parmi leurs cibles se dissipe, il est impérativement nécessaire de chercher de nouveaux moyens plus douloureux et terrifiants.

La persécution n'humanise que rarement ses victimes. Être une victime ne vous garantit pas d'être au-dessus de la mêlée.

Dans une lettre où elle s'élevait contre le fait que je considère la possibilité de sectionner la « chaîne schismogénétique » qui tend à transformer les victimes en bourreaux, Antonina Zhelazkova, ethnologue intrépide, particulièrement perspicace, et exploratrice dévouée de la poudrière balkanique, apparemment sans fond, d'animosités ethniques et autres, écrivait : « Je n'admets pas que les gens soient en position de combattre le désir d'être tueurs après avoir été victimes. Vous en demandez trop aux gens normaux. Il est commun que la victime se change en boucher. L'homme pauvre, tout comme le pauvre d'esprit que l'on a aidé, en vient à vous haïr (…) parce qu'il veut oublier le passé, l'humiliation, la douleur et le fait qu'il a accompli quelque chose avec l'aide et la pitié d'un d'autre, et non tout seul (…) Comment échapper à la douleur et à l'humiliation ? La méthode naturelle consiste à tuer ou humilier votre bourreau ou votre bienfaiteur. Ou bien à se trouver une autre personne, plus faible, dans le but d'en triompher. »

Gardons-nous de traiter cet avertissement à la légère. L'humanité commune paraît tout à fait improbable. Les armes ne parlent pas, alors que les voix des hommes semblent une réponse abominablement faible au sifflement des missiles et au vacarme assourdissant des explosifs.

La mémoire peut avoir du bon et du mauvais. Plus précisément, c'est à la fois une bénédiction et une malédiction. Elle peut « maintenir en vie » bien des choses, des valeurs absolument inégales aux yeux du groupe et de ses voisins. Le passé est un plein sac d'événements, la mémoire ne les retient jamais tous et, quoi qu'elle retienne ou sauve de l'oubli, elle ne le reproduit jamais dans sa forme « originale » (quoi que cela signifie). Le « passé tout entier » et le passé *wie es ist eigentlich gewesen* (comme Ranke suggérait aux historiens de le raconter) ne sont jamais repris par la mémoire ; pour ainsi dire, elle constituerait plus un passif direct qu'un actif pour l'existence. La mémoire *sélectionne* et *interprète* – or *ce* qui doit être sélectionné et *la façon* dont il faut l'interpréter sont un point controversé, un objet de dispute continue. La résurrection du passé, son maintien en vie ne peuvent être obtenus que par le travail d'action, de sélection, de retraitement et de recyclage de la mémoire.

Dans *Etiske Fordring*, Løgstrup évoque une vision plus optimiste du penchant naturel des humains.

« Le fait que nous fassions généralement preuve de confiance mutuelle quand nous nous rencontrons les uns les autres est une caractéristique de la vie humaine, écrit-il. Seules certaines circonstances nous poussent à nous méfier d'un étranger à l'avance (…) En des circonstances normales, cependant, nous croyons la parole de l'étranger et ne nous méfions pas de lui avant d'avoir une raison particulière de le faire. Nous ne soupçonnons jamais quelqu'un de fausseté avant de l'avoir surpris à mentir [42]. »

Løgstrup conçut son ouvrage au cours des huit premières années de son mariage avec Rosalie Maria Pauly, période qu'ils passèrent dans la petite paroisse paisible de Fionie. Avec tout le respect que je dois aux habitants, sociables et amicaux, d'Aarhus, où Løgstrup devait finir sa vie comme professeur de théologie de l'université locale, je juge douteux que de telles idées eussent pu mûrir en son esprit une fois que, établi dans cette ville, il se serait trouvé confronté de but en blanc aux réalités d'un monde en guerre et sous occupation, en tant que membre actif de la résistance danoise.

Les gens ont tendance à tisser leurs images du monde à partir du fil de leur expérience. La génération actuelle doit trouver forcée l'image radieuse et enjouée d'un monde confiant et digne de confiance – en désaccord flagrant avec ce qu'eux-mêmes apprennent chaque jour et ce qu'insinuent les récits ordinaires d'expériences humaines et stratégies de vie recommandées qu'ils entendent au quotidien. Ils préféreraient se reconnaître dans les actes et confessions des personnages de la nouvelle vague de programmes télévisés, extrêmement populaires et regardés avec avidité, de type *Loft Story, Survivor* et *Le Maillon faible*. Ces programmes véhiculent un message plutôt différent : *ne jamais* faire confiance à un étranger. La série *Survivor* comporte un sous-titre qui résume cet état de fait : « Méfiez-vous de tout le monde. » Les amateurs et fans des émissions de « téléréalité » renverseraient le verdict de Løgstrup : « Le fait que nous fassions généralement preuve de méfiance naturelle quand nous nous rencontrons les uns les autres est une caractéristique de la vie humaine. »

Ces émissions, qui connurent un succès foudroyant auprès de millions de téléspectateurs en captivant immédiatement leur imagination, constituaient des répétitions en public de la *jetabilité* des humains. Elles portaient au sein d'une même histoire à la fois un plaisir et un avertissement, leur message étant que personne n'est indispensable ni n'a droit à sa part des fruits des

efforts collectifs au seul motif qu'il en a augmenté la croissance à un moment donné ; et encore moins le droit d'être simplement un membre de l'équipe. La vie est un jeu dur pour des gens durs, tel était le message. Chaque partie commence de zéro, les mérites passés ne comptent pas, vous ne valez que ce que valent les résultats de votre précédent duel. À chaque instant, chaque joueur ne joue que pour lui-même et, s'il veut progresser (sans parler d'atteindre le sommet), il doit collaborer à l'exclusion des autres joueurs qui ont soif de survie et de succès, et qui lui barrent la route – mais seulement pour se montrer plus malin que tous ceux avec qui il coopérait et les abandonner, défaits et désormais inutiles, derrière lui.

Les autres sont avant tout des concurrents ; en bons concurrents, ils font des projets, creusent des pièges, tendent des embuscades, et attendent avec impatience de nous voir trébucher et tomber. Les atouts qui aident les vainqueurs à survivre à la compétition et ainsi sortir victorieux d'une bataille acharnée sont des plus divers, de l'affirmation criarde de soi à la modestie docile. Et pourtant, quels que soient le stratagème employé, les atouts des vainqueurs et les handicaps des vaincus, l'histoire de la survie risque bien de toujours se développer de la même manière monotone : *dans une partie de survie, la confiance, la compassion et la pitié* (attributs primordiaux selon Løgstrup de l'« expression souveraine de la vie ») *sont suicidaires*. Si vous n'êtes pas plus dur et moins scrupuleux que tous les autres, alors ils vous liquideront, avec ou sans remords. Nous retournons à la sombre vérité du monde darwinien : c'est invariablement le mieux adapté qui survit. Ou plutôt, la survie est la preuve ultime de l'aptitude.

Si les jeunes gens d'aujourd'hui lisaient des livres, et en particulier des livres anciens qui ne figurent pas dans les listes des meilleures ventes actuelles, ils seraient sans doute d'accord avec la vision amère, absolument pas radieuse, du monde que peignit un réfugié russe, professeur de philosophie à la Sorbonne, Léon Shestov : « *Homo homini lupus* est l'une des plus inébranlables maximes de la moralité éternelle. Dans chacun de nos voisins nous craignons un loup (…) Nous sommes si pauvres, si faibles, on nous ruine et nous détruit si facilement ! Comment pourrions-nous ne pas avoir peur ? (…) Nous voyons le danger, et seulement le danger… [43] » Ils affirmeraient, comme Shestov avant eux et comme les émissions de *Big Brother* l'ont promu au rang du bon sens, que le monde actuel est un monde dur, fait pour des gens durs : un monde d'individus qui ne peuvent compter que sur leurs propres ruses et tentent de se montrer plus malins les

uns que les autres et de s'entre-éliminer. Si vous rencontrez un étranger, il vous faudra d'abord de la vigilance, ensuite de la vigilance et pour finir de la vigilance. S'unir, se tenir côte à côte et travailler en équipe n'a du sens que tant que cela vous aide à parvenir à vos fins ; rien ne justifie que ces conditions durent une fois qu'elles n'apportent plus de bénéfice, ou qu'elles en apportent moins que l'on en obtiendrait (espoir ou possibilité ?) en défaisant les engagements et en annulant les obligations.

Les jeunes gens qui sont nés, grandissent et atteignent leur majorité en ce début de siècle, reconnaîtraient également, peut-être la trouveraient-ils évidente, la description que fait Anthony Giddens de la « relation pure [44] ».

La « relation pure » tend de nos jours à être la forme d'unité humaine dominante, dans laquelle on s'engage « pour ce [qu'on] peut espérer [en] tirer » et dans laquelle on ne persiste « que dans la mesure où les deux partenaires jugent qu'elle donne suffisamment satisfaction à chacun pour que le désir de la poursuivre soit mutuel ».

La « relation pure » actuelle, telle que la décrit Giddens, n'est pas, « comme l'était autrefois le mariage, une "condition naturelle" dont la pérennité peut être tenue pour acquise à moins qu'on ait affaire à des circonstances tout à fait particulières. De fait, la spécificité de la relation pure est que chacun des deux partenaires a la possibilité d'y mettre fin plus ou moins délibérément, à n'importe quel moment. Pour qu'une liaison ait la moindre chance de durer, l'engagement se révèle absolument nécessaire ; toutefois, quiconque s'engage sans réserve s'expose aux souffrances les plus considérables dans le futur pour peu que s'interrompe la relation en question. »

L'engagement envers une ou plusieurs autres personnes, en particulier l'engagement inconditionnel et très certainement ceux de type « jusqu'à ce que la mort nous sépare », pour le meilleur, dans la richesse comme dans la pauvreté, ressemble d'autant plus à un piège qu'il faut éviter à tout prix.

D'une chose qu'ils approuvent, les jeunes disent que « c'est cool [45] ». Le mot est bien choisi : quelques autres traits que puissent avoir les actes et interactions humains, on ne devrait jamais permettre à l'interaction de se réchauffer et surtout de rester chaude ; elle est OK tant qu'elle reste *cool*, et être *cool* signifie être OK. Si vous savez que votre partenaire risque à tout moment de vous éliminer, avec votre consentement ou non (dès qu'il

découvre que vous, en tant que source de leur plaisir, avez été vidé de votre potentiel et que vous ne portez plus la promesse de joies nouvelles, ou simplement parce que l'herbe semble plus verte ailleurs), alors investir vos sentiments dans la relation actuelle constitue toujours un pas dangereux à franchir. Investir des sentiments forts dans votre partenariat et prêter le serment d'allégeance revient à prendre un énorme risque : cela vous rend *dépendant* de votre partenaire (remarquons cependant que cette dépendance, qui aujourd'hui se transforme rapidement en terme désobligeant, est ce que concerne la responsabilité de l'Autre – pour Løgstrup autant que pour Levinas).

Pour remuer le couteau dans la plaie, votre dépendance – en raison de la « pureté » de la relation – peut ne pas vous être rendue, elle ne le sera pas nécessairement. Ainsi, *vous* êtes lié, mais *votre partenaire* est libre de s'en aller, et aucun des liens qui peuvent vous immobiliser ne suffira à garantir qu'il restera en place. Cette conscience largement partagée, véritable lieu commun, selon laquelle toutes les relations sont « pures » (c'est-à-dire : fragiles, fissipares, sans grandes chances de durer plus longtemps que la commodité qu'elles apportent et, dès lors, toujours « jusqu'à nouvel ordre ») ne forme pas vraiment un sol dans lequel la confiance peut prendre racine et fleurir.

Les partenariats lâches et éminemment révocables ont remplacé le modèle d'une union personnelle de type « jusqu'à ce que la mort nous sépare » qui tenait encore, pour le meilleur et pour le pire (même s'il montrait un nombre croissant de fêlures rebutantes), à l'époque où Løgstrup rapporta sa croyance en la « naturalité » et la « normalité » de la confiance, et livra le verdict selon lequel c'était la *suspension ou l'annulation* de la confiance, plutôt que *son don inconditionnel et spontané*, qui faisait figure d'exception causée par des circonstances extraordinaires et demandant donc une explication.

La fragilité, l'état maladif et la vulnérabilité des partenariats personnels ne sont toutefois pas les seuls traits du décor de vie actuel à saper la crédibilité des suppositions de Løgstrup. Une fluidité, une fragilité et une fugacité interne sans précédent (la fameuse « flexibilité ») marquent toutes sortes de liens sociaux qui, il y a à peine une douzaine d'années, se combinaient en un cadre durable et fiable à l'intérieur duquel on pouvait solidement tisser un réseau d'interactions humaines. Elles affectent en particulier, et avec le plus d'influence, l'emploi et les relations

professionnelles. Comme les capacités ne trouvent plus preneurs avant même d'avoir été acquises et maîtrisées, comme les références scolaires perdent de leur valeur face à leur prix à l'année ou même deviennent un « capital négatif » bien avant d'avoir atteint leur « date limite de vente » censée durer toute la vie, comme les lieux de travail disparaissent sans grand avertissement voire aucun, et comme le cours de la vie se voit sectionné en une série de projets exceptionnels toujours plus brefs, les perspectives de vie ressemblent de plus en plus aux circonvolutions aléatoires de roquettes intelligentes à la poursuite de cibles insaisissables, éphémères et remuantes, plutôt qu'à la trajectoire balistique préconçue et prédéterminée, prévisible, d'un missile.

Le monde semble aujourd'hui conspirer contre la confiance.

La confiance peut demeurer, comme le suggère Knud Løgstrup, un épanchement naturel de l'« expression souveraine de la vie », mais, une fois émise, elle cherche en vain un endroit où s'ancrer. Elle s'est vue condamnée à une vie remplie de frustrations. Les gens (séparément, individuellement ou conjointement), la compagnie, les individus, les communautés, les grandes causes ou les modèles de vie investis de l'autorité de guider la vie de l'individu échouent par trop souvent à récompenser la dévotion. Quoi qu'il en soit, ils sont rarement des parangons de consistance et de continuité au long terme. On aurait du mal à trouver un seul point de référence sur lequel fixer notre attention de manière fiable et solide, de sorte que les chercheurs de conseils dupés puissent être absous du devoir ingrat de vigilance constante et d'incessantes rétractations de dispositions prises ou intentionnelles. Aucun point d'orientation ne semble disposer d'une espérance de vie plus longue que celle des chercheurs d'orientation eux-mêmes, pour abominablement courtes que puissent être leurs propres vies corporelles. L'expérience individuelle indique obstinément le moi comme le plus prometteur des pivots de durée et de continuité recherchés avec tant d'avidité.

Dans notre société soi-disant passionnée de réflexion, la confiance n'a que peu de chances de recevoir quelque renforcement. Un examen rigoureux et pondéré des données fournies par l'existence indique la direction opposée et révèle sans cesse l'inconstance perpétuelle des règles et la fragilité des liens. Cela signifie-t-il pour autant que la décision de Løgstrup d'investir des espoirs de moralité dans la *tendance endémique*,

spontanée, à faire confiance aux autres a été invalidée par l'*incertitude endémique* qui sature notre monde actuel ?

On serait autorisé à répondre oui – si Løgstrup avait jamais considéré que la réflexion produisait des impulsions morales. Au contraire : d'après lui, l'espoir de moralité était précisément assigné à sa propre *spontanéité pré-réflexive* : « La pitié est spontanée car la moindre interruption, le moindre calcul, la moindre dilution de celle-ci dans le but de servir autre chose la détruit entièrement et en fait la transforme en l'opposé de ce qu'elle est : l'impitoyable [46]. »

On le sait, Emmanuel Levinas affirme que la question « pourquoi devrais-je être moral ?» (qui revient à demander des arguments de type « qu'ai-je à y gagner ?», « que m'a fait telle personne pour justifier que je m'occupe d'elle ?», « pourquoi devrais-je m'en soucier alors que tant d'autres s'en moquent ?», ou bien « quelqu'un d'autre ne pourrait-il le faire à ma place ?») n'est pas le *point de départ* de la conduite morale, mais un signal de sa *fin* ; tout comme l'amoralité commença quand Caïn demanda « Suis-je le gardien de mon frère ?» Løgstrup semble d'accord.

« Le *besoin* de moralité » (l'expression est déjà un oxymore ; tout ce qui répond à un « besoin » n'est pas la moralité) ou la simple « possibilité de moralité » ne peuvent être établis, et encore moins prouvés, de manière discursive. La moralité n'est rien d'autre qu'une manifestation d'humanité provoquée naturellement – elle ne « sert » aucun « but » et n'est certainement pas guidée par l'attente du profit, du confort, de la gloire ou de l'amélioration de soi. Certes, des actions objectivement bonnes – efficaces et utiles – ont été maintes fois le fruit des espérances de gain de l'acteur, que ce soit acquérir la grâce divine, s'acheter la considération publique ou s'assurer l'absolution pour les fois où il se sera montré impitoyable ; on ne peut toutefois pas classer ces actions comme des actes authentiquement *moraux*, précisément parce qu'elles ont été *motivées*.

Dans le cas des actes moraux, insiste Løgstrup, tout « motif ultérieur est exclu ». L'expression spontanée de la vie est *radicale* précisément grâce à « l'absence de motifs ultérieurs » – à la fois amoraux et *moraux*. Voilà une autre raison pour laquelle la demande éthique, cette pression « objective » qui nous pousse à être moraux et qui émane du fait même d'être en vie et de partager la planète avec d'autres personnes, est et doit demeurer muette. Puisque l'« obéissance à la demande éthique » peut facilement se changer (être faussée et déformée) en un motif de conduite, alors la demande

éthique est à son avantage quand on l'oublie et n'y pense plus : sa radicalité « consiste en ce qu'elle demande à être superflue [47] ». « L'immédiateté du contact humain est soutenue par les expressions immédiates de la vie [48] » et elle n'a besoin d'aucun autre soutien, pas plus qu'elle ne les tolère.

En termes pratiques, cela signifie que malgré tout le dégoût que peut éprouver un être humain à l'idée de ne pouvoir se fier (en fin de compte) qu'à ses propres conseils et responsabilités, c'est précisément cet état qui contient l'espoir d'une unité imprégnée de moralité. L'espoir ; et non la certitude.

La spontanéité et la souveraineté des expressions de la vie ne garantissent pas que la conduite résultante sera le choix juste et louable du point de vue éthique entre le bien et le mal. Cela dit, le problème c'est que les erreurs *et* les bons choix proviennent de la même condition – tout comme ces élans lâches, fournis obligeamment par les commandements autoritaires, qui nous poussent à courir à l'abri, *et* l'audace d'accepter la responsabilité. Si l'on ne se prépare pas à la possibilité de faire le mauvais choix, il est presque impossible de persévérer dans la quête du bon choix. Loin d'être une menace majeure pour la moralité (et donc une abomination pour les philosophes éthiques), *l'incertitude est le domaine de la personne morale et le seul sol dans lequel la moralité pourra faire des pousses et fleurir*.

Néanmoins, comme Løgstrup le remarque à juste titre, c'est l'« immédiateté du contact humain » qui est « soutenue par les expressions immédiates de la vie ». Je suppose que le lien et le conditionnement mutuel agissent dans les deux sens. Dans la pensée de Løgstrup, l'« immédiateté » semble jouer un rôle semblable à celui de la « proximité » dans les écrits de Levinas. Les « expressions immédiates de la vie » sont provoquées par la proximité ou la présence immédiate d'autres êtres humains – faibles et vulnérables, souffrants, demandant de l'aide. Ce que nous voyons nous met au défi ; au défi d'agir – aider, défendre, apporter du réconfort, soigner ou sauver.

« L'expression souveraine de la vie » est un autre « fait brut » – au même titre que la « responsabilité » de Levinas ou même la « demande éthique » du même Løgstrup.

Contrairement à la demande éthique, toujours en attente, inaudible, inépuisée, insatisfaite et peut-être à jamais, en principe, impossible à satisfaire et à épuiser, l'expression souveraine de la vie est toujours déjà

satisfaite et complète ; pas par choix, cela dit, mais « spontanément, sans le demander [49] ». C’est ce statut « dépourvu de choix » des expressions de la vie qui explique l’attribution de la « souveraineté ».

« L’expression souveraine de la vie » peut être vue comme un synonyme de la *Befindlichkeit* (« être situé », notion essentiellement ontologique) de Martin Heidegger alliée à la *Stimmung* (« être en accord », réflexe épistémologique d’« être situé »)[50]. Comme l’annonçait Heidegger, avant de pouvoir commencer à choisir, nous sommes déjà immergés dans le monde et en accord avec cette immersion – armés du *Vorurteil*, du *Vorhabe*, du *Vorsicht* et du *Vorgriff*, toutes ces capacités dotées du préfixe *vor* (« pré- ») qui précèdent toute connaissance et en constitue la possibilité même. Mais la *Stimmung* de Heidegger est intimement liée à *das Man* – ce « personne » « [auquel] l’être-là, dans son être-avec-autrui, s’est déjà soumis ». « C’est *de prime abord* que je ne “suis” pas “moi” au sens de l’ipséité authentique… De prime abord, l’être-là est “on”, et, le plus souvent, il demeure tel. » Cet état d’« être comme *das Man* » est en essence l’état de conformité *an sich*, conformité inconsciente d’elle-même en tant que conformité (dès lors on peut la confondre avec le choix souverain de la solidarité). Tant qu’il apparaît sous la forme de *das Man*, le *Mitsein* (« être avec ») est une fatalité, non une destinée ou une vocation. Il en va de même pour la conformité de l’abdication à *das Man* : il faut d’abord qu’on le démasque, qu’on découvre qu’il est conformité, avant de pouvoir le rejeter et le combattre dans l’acte critique de l’affirmation de soi, ou l’embrasser sans réserve comme stratégie et but de vie.

D’un côté, en insistant sur sa « spontanéité », Løgstrup suggère un tel statut *an sich* pour les expressions de la vie, rappelant celui de la *Befindlichkeit* et de la *Stimmung*. De l’autre, néanmoins, il semble identifier l’expression souveraine de la vie avec le *rejet* de cette conformité (il s’oppose avec force à ce que la conformité « absorbe » les expressions souveraines, à ce qu’on les noie « dans une vie où les individus s’imitent les uns les autres ») primitive, « donnée par la nature », même s’il ne les identifie pas à l’acte original d’émancipation du moi, la percée à travers le bouclier protecteur du statut *an sich*. Il insiste : « Rien n’affirme que l’expression souveraine de la vie prédominera [51]. »

L’expression souveraine a un adversaire redoutable – l’expression « contrainte », expression induite depuis l’extérieur et par là même hétéronome et non autonome ; plus (interprétation sans doute plus en phase

avec l’intention de Løgstrup) une expression dont les motifs (une fois représentés, ou plutôt dénaturés, comme des *causes*) sont projetés sur les agents extérieurs.

Les exemples d’expression « contrainte » reçoivent les noms de crime, jalousie et envie. Dans chaque cas, l’un des traits remarquables de conduite est l’aveuglement visant à déguiser les authentiques sources d’action. Par exemple, l’individu « a une trop haute opinion de lui-même pour tolérer de penser qu’il a mal agi, aussi le crime est-il mobilisé pour détourner l’attention de son propre faux pas, ce que l’individu accomplit en s’identifiant comme la victime (…) Tirant satisfaction de son état de victime, il doit inventer des torts pour nourrir cet apitoiement sur lui-même [52] ». La nature autonome de l’action s’en trouve dès lors dissimulée ; c’est à l’*autre individu*, chargé de la faute originale, de la félonie qui mit le feu aux poudres, que l’on confie le rôle du vrai acteur de la pièce. Le moi reste donc entièrement du côté de la réception ; le moi est *victime de l’action de l’autre* plutôt qu’acteur de la sienne propre.

Une fois qu’on l’a embrassée, cette vision semble se propulser et s’affermir toute seule. Pour garder de la crédibilité, l’outrage imputé à l’autre partie doit être toujours plus terrifiant et, par-dessus tout, toujours moins guérissable ou remboursable ; et les souffrances qui en résultent pour la victime doivent être déclarées encore plus abominables et douloureuses, afin que la victime auto-proclamée puisse continuer à justifier des mesures toujours plus sévères « en juste réponse » du crime commis ou « en défense » contre ceux qui restent à perpétrer. Les actions « contraintes » ont besoin *de nier* constamment leur autonomie. C’est pour cette raison qu’elles constituent l’obstacle le plus radical à l’admission de la souveraineté du moi et à ce que celui-ci agisse d’une façon conforme à ladite admission.

Triompher des contraintes auto-imposées en démasquant et discréditant l’aveuglement sur lequel elles reposent ressort donc comme la condition préliminaire indispensable pour donner libre cours à l’expression de la vie souveraine ; expression qui se manifeste en premier lieu par la confiance, la compassion et la pitié.

Pendant la plus grande partie de l’histoire de l’homme, l’« immédiateté de la présence » et l’« immédiateté de l’action » (éventuelle et plausible) se sont chevauchées.

Nos ancêtres n'avaient que peu d'outils leur permettant d'agir de loin avec efficacité – mais ils étaient rarement exposés à la vue d'un homme souffrant à une trop grande distance pour les outils dont ils disposaient. On pourrait enfermer la totalité des choix moraux auxquels nos ancêtres étaient confrontés dans l'exiguïté de l'immédiateté, des réunions et interactions en tête à tête. Le choix entre le bien et le mal, chaque fois qu'on devait l'affronter, pouvait ainsi être inspiré, influencé et en principe même contrôlé par l'« expression souveraine de la vie ».

De nos jours cependant, le silence du commandement social est plus assourdissant que jamais. Ce commandement suscite et dirige en secret les « expressions souveraines de la vie » ; mais alors que celles-ci ont conservé leur immédiateté, les objets qui les déclenchent et les attirent se sont éloignés, au-delà de l'espace de proximité/immédiateté. En plus de ce que nous pouvons voir, à l'oeil nu (sans aide) dans notre voisinage immédiat, nous sommes à présent exposés chaque jour à la connaissance « par intermédiaire » de la misère et de la cruauté *distantes*. Nous disposons désormais tous de la télé*vision* ; mais peu d'entre nous ont accès aux moyens de télé-*action*.

Si la misère que nous pouvions non seulement voir mais aussi atténuer ou guérir nous plaçait en situation de choix moral dont l'« expression souveraine de la vie » saurait se charger (quand bien même ce serait prodigieusement difficile) – le vide grandissant entre ce dont on nous fait prendre conscience (indirectement) et ce que nous pouvons (directement) influencer soulève l'incertitude qui accompagne tout choix moral vers des hauteurs sans précédent, auxquelles notre dotation éthique n'a pas l'habitude, et n'est peut-être même pas capable, d'opérer.

Face à ce douloureux – voire insupportable – constat d'impuissance, nous sommes tentés de courir nous mettre à l'abri. La tentation de transformer le « difficile à gérer » en « l'inaccessible » est constante, et en progression…

« Plus nous nous détachons de notre environnement immédiat, plus nous comptons sur sa surveillance. (…) Les maisons de nombreuses zones urbaines de par le monde existent à présent dans le but de protéger leurs habitants, et non d'intégrer des gens à leurs communautés », observent Gumpert et Drucker [53]**.**

Graham et Marvin [54] apportent le commentaire suivant : « Comme leurs résidents étendent leurs espaces de communication à la sphère

internationale, ils détournent souvent simultanément leur maison de la vie publique au moyen d’infrastructures de sécurité toujours plus “intelligentes” ». « Presque toutes les villes du monde commencent à exposer des espaces et des zones puissamment connectés à d’autres espaces “estimés” dans le paysage urbain aussi bien qu’à des distances nationales, internationales et même globales. Dans le même temps, toutefois, on note souvent en pareils endroits un sentiment palpable et croissant de déconnexion locale par rapport à des gens et des lieux proches physiquement mais éloignés du point de vue socio-économique [55]. »

Le déchet de la nouvelle extraterritorialité-par-la-connexion des espaces urbains privilégiés, habités et utilisés par l’élite globale, sont les espaces déconnectés et abandonnés – les « quartiers fantômes » dont parle Michael Schwarzer, où « le cauchemar a remplacé le rêve, et où danger et violence sont plus courants qu’ailleurs [56] ». Pour que les distances demeurent infranchissables, et éviter les risques de fuite et de contamination de la pureté régionale, les outils pratiques sont la tolérance zéro, le déplacement des sans-abri des endroits où ils pourraient gagner leur vie mais aussi se rendre ostensiblement visibles (au point de gêner), et enfin l’interdiction d’accès aux espaces où ils ne peuvent ni l’un ni l’autre.

Comme Manuel Castells le suggéra le premier, une polarisation croissante apparaît, ainsi qu’une rupture communicationnelle complète, entre les univers des deux catégories de citadins : « L’espace du niveau supérieur est généralement connecté à la communication globale et à un vaste réseau d’échange, ouvert aux messages et expériences qui embrassent le monde entier. À l’autre bout du spectre, des réseaux locaux fragmentés, souvent fondés sur les ethnies, n’ont que leur identité comme ressource la plus précieuse pour la défense de leurs intérêts et, au bout du compte, de leur existence [57]. »

L’image se détachant de cette description est celle de deux univers séparés et distincts. Des deux, seul le second est circonscrit du point de vue territorial et peut être saisi dans le filet de notions géographiques, orthodoxes, banales et réalistes. Ceux qui vivent dans le premier de ces deux univers distincts peuvent être, comme les autres, « *dans* le lieu », mais ils ne sont jamais « *de* ce lieu » – certainement pas du point de vue spirituel mais pas non plus (assez souvent, dès qu’ils le souhaitent) physiquement.

Les gens du « niveau supérieur » ne font pas partie du lieu qu’ils habitent puisque leurs intérêts sont (ou plutôt flottent) ailleurs. On peut supposer

qu'en dehors de se retrouver seuls et donc libres de se plonger dans leurs passe-temps, et de bénéficier d'une garantie quant aux services nécessaires à leurs besoins et conforts quotidiens (plus ou moins définis), la ville où se situe leur résidence ne leur est d'aucune importance. La population d'une ville n'est pas, contrairement à ce qu'elle était pour les patrons d'usine, les marchands de produits de consommation et d'idées d'antan, leur pâturage, la source de leur richesse ou un pupille dont ils auraient la garde, livré à leurs soins et à leur responsabilité. Globalement, donc, ils *ne se soucient pas* des affaires de « leur » ville, qui n'est qu'une localité parmi d'autres, minuscule et insignifiante du point de vue du cyberespace – leur chez-eux véritable, quoique virtuel.

L'univers de l'autre niveau, « inférieur », est le contraire du premier. Il se définit en grande partie par le fait qu'il est coupé du réseau mondial de communication qui connecte les gens du « niveau supérieur » et auquel leurs vies s'accordent. Ces citadins inférieurs sont « condamnés à demeurer des gens du coin » – on pourrait et devrait donc s'attendre à ce qu'ils braquent leur attention, et leurs mécontentements, rêves et espoirs, sur des « affaires locales ». Pour eux, c'est à l'intérieur de la ville qu'ils habitent qu'est déclenchée, menée et parfois remportée quoique généralement perdue, la bataille pour la survie et une place décente dans le monde.

La sécession de la nouvelle élite globale d'avec ses anciens engagements auprès du *populus* local et l'écart grandissant entre les espaces vitaux/vécus de ceux qui ont fait sécession et de ceux qu'ils ont laissés derrière eux sont sans doute les plus riches et originaux des décalages socio-politico-culturels associés au passage de la phase « solide » à la phase « liquide » de la modernité.

Il y a une grande part de vérité, et rien que la vérité, dans l'image esquissée plus haut. Mais pas toute la vérité.

La part de vérité manquante ou atténuée la plus significative est celle qui rend compte de la caractéristique la plus vitale (et, au long terme, sans doute la plus conséquente) de la vie urbaine contemporaine. La caractéristique en question est l'interaction intime entre les pressions globalisantes et la façon dont les identités de lieu sont négociées, formées et réformées.

Situer les aspects « globaux » et « locaux » des conditions et politiques de vie contemporaines dans deux espaces différents ne pouvant

communiquer que de manière marginale et occasionnelle, comme semble le suggérer au final la fuite du « niveau supérieur », serait une grave erreur. Dans une étude récente, Michael Peter Smith conteste la conception (que proposent, entre autres, David Harvey ou John Friedman) opposant « une logique de courants économiques globaux dynamique quoique sans lieu » à « une image statique du lieu et de la culture locale », à présent « valorisée » en tant que « lieu de vie » « d'être-dans-le-monde [58] ». Selon Smith, « loin de refléter une ontologie statique d'“être” ou de “communauté”, les localités sont des constructions dynamiques “en chantier” ».

En effet, la ligne de séparation entre l'espace abstrait « quelque part dans le nulle part » des opérateurs globaux et l'espace-à-portée-de-main charnu, tangible, suprêmement sur-le-champ des « gens du coin », ne peut être facilement tracée que dans le monde éthéré de la théorie, dans lequel les contenus embrouillés et entrelacés des univers humains sont d'abord « rangés » puis classés et mis en boîte, par souci de clarté, chacun dans son propre compartiment. Toutefois, les réalités de la vie urbaine bouleversent ces divisions si nettes. Les élégants modèles de vie urbaine et les fortes oppositions déployées au cours de leur construction apportent certes beaucoup de satisfaction aux bâtisseurs de théories, mais peu de conseils pratiques aux planificateurs urbains, et encore moins de soutien aux citadins qui luttent avec les défis de la vie en ville.

Les vrais pouvoirs qui façonnent les conditions dans lesquelles nous agissons tous aujourd'hui flottent dans l'espace global, tandis que nos institutions d'action politique demeurent, globalement, rivées au sol ; elles sont, comme par le passé, locales.

Comme ils demeurent principalement locaux, les organismes politiques opérant dans l'espace urbain tendent à souffrir fatalement d'une insuffisance du pouvoir d'action, et surtout du pouvoir d'agir efficacement et de manière souveraine sur la scène où se joue le drame de la politique. Un autre résultat en est la pénurie de politique dans le cyberespace extraterritorial, le terrain de jeu des puissances.

Au sein de notre monde globalisant, la politique tend à être de plus en plus *locale,* passionnément et volontairement. Expulsée du cyberespace ou interdite d'entrée, elle retombe et rebondit sur des affaires « à portée de main », problèmes locaux et relations de voisinage. Pour la plupart d'entre nous, la plupart du temps, ces questions semblent être *les seules* pour

lesquelles nous puissions « faire quelque chose », que nous puissions influencer, réparer, améliorer, rediriger. Ce n’est que dans le cadre des problèmes locaux que notre action ou inaction peut « faire la différence », alors que pour d’autres problèmes « supralocaux » il n’y a (du moins c’est ce que nous rabâchent les leaders politiques et tous ceux qui « sont au parfum ») « pas le choix ». Nous en venons à soupçonner que, étant donné les moyens et ressources pitoyablement inadéquats dont nous disposons, les choses suivront leur cours quoi que nous fassions ou puissions envisager raisonnablement de faire.

Même les problèmes aux sources et causes indubitablement globales, lointaines et absconses n’entrent dans le domaine des affaires politiques qu’à travers leurs ramifications et répercussions locales. La pollution globale de l’air ou des réserves d’eau devient un problème *politique* lorsqu’on décide d’implanter une décharge nucléaire près de chez vous, « à votre porte », à une proximité effroyable mais aussi « à portée » (plutôt encourageant) de chez vous. La commercialisation progressive des questions de santé, à l’évidence un effet de la recherche acharnée du profit à laquelle se livrent les géants pharmaceutiques supranationaux, apparaît dans le champ politique quand un hôpital de quartier est critiqué, ou si les maisons de retraite et les institutions psychiatriques sont supprimées progressivement. Ce sont les habitants d’une seule ville, New York, qui eurent à faire face aux dégâts provoqués par le terrorisme mûri globalement, et les maires et conseillers d’autres villes qui devaient endosser la responsabilité de la protection de la sécurité individuelle semblent à présent vulnérables à des forces ancrées bien à l’abri des actions de toute municipalité. La dévastation globale des moyens d’existence et le déracinement de populations établies de longue date apparaissent en politique sous la forme des pittoresques « migrants économiques » qui se pressent dans des rues autrefois si uniformes…

En résumé : *les villes sont devenues les dépotoirs des problèmes engendrés globalement*. Les citadins et leurs représentants élus ont tendance à affronter une tâche qu’ils ne peuvent, même en faisant un gros effort d’imagination, accomplir : trouver des solutions locales à des contradictions globales.

D’où le paradoxe relevé par Castells de la « politique de plus en plus locale dans un monde structuré par des processus de plus en plus globaux ». « Il y a eu production de sens et d’identité : mon quartier, ma communauté,

ma ville, mon école, mon arbre, ma rivière, ma plage, ma chapelle, ma paix, mon environnement. » « Sans défense face à la tornade globale, les gens s'agrippèrent à eux-mêmes [59]. » Remarquons que plus les gens sont « agrippés à eux-mêmes » plus ils ont tendance à devenir vulnérables pour « la tornade globale », et incapables de décider des sens et identités locaux mais aussi, paraît-il, des leurs – à la grande joie des opérateurs globaux, qui n'ont aucune raison de craindre ceux qui sont sans défense.

Comme Castells le laisse entendre ailleurs, la création de l'« espace des courants » établit une nouvelle hiérarchie (globale) de domination-par-la-menace-du-désengagement. L'« espace des courants » peut « échapper au contrôle de tout endroit », alors que (et parce que) « l'espace des lieux est fragmenté, localisé et par là même de plus en plus démuni face à la versatilité de l'espace des courants, les localités ne pouvant résister qu'en refusant de fournir des balises d'atterrissage aux courants irrésistibles, afin qu'ils se posent un peu plus loin, ce qui induit le contournement et la marginalisation des communautés rebelles [60] ».

La politique locale – en particulier la politique urbaine – est désormais désespérément surchargée – bien au-delà de sa capacité à porter/accomplir. On s'attend à présent à ce qu'elle réduise les conséquences de la globalisation incontrôlée avec des moyens et ressources que cette même globalisation a rendus pitoyablement inadéquats.

Personne, dans notre monde en globalisation rapide, n'est un « opérateur global » pur et simple. Le plus que puissent effectuer les membres de l'élite globalement influente des globe-trotteurs est d'élargir le spectre de leur mobilité.

Si la situation devient trop délicate pour leur confort, et si l'espace autour de leurs résidences urbaines se révèle trop dangereux et trop difficile à gérer, ils peuvent déménager ; ils disposent d'une option que n'ont pas le reste de leurs (physiquement) proches voisins. Cette option de fuite des désagréments locaux leur confère une indépendance dont les autres résidents urbains ne peuvent que rêver, ainsi que le luxe d'une indifférence hautaine que ces mêmes autres ne peuvent se permettre. Leur engagement à « mettre les affaires de la ville en ordre » tend à être considérablement moins complet et inconditionnel que celui des gens qui ont moins de liberté de briser unilatéralement les liens locaux.

Ce qui ne signifie toutefois pas que dans sa quête de « sens et d'identité », dont elle n'a pas moins besoin que ses voisins, l'élite connectée globalement puisse ne pas tenir compte du lieu dans lequel elle vit et travaille. Comme tous les autres hommes et femmes, elle fait partie du paysage urbain et ses activités de vie y sont, bon gré mal gré, inscrites. En tant qu'opérateurs globaux, ils peuvent parcourir le cyberespace. Mais en tant qu'agents humains, ils sont, jour après jour, confinés dans l'espace physique au sein duquel ils opèrent, dans l'environnement préétabli et continuellement retraité au cours du combat de l'homme pour le sens et l'identité. L'expérience humaine se forme et se glane, se gère en partage de vie, son sens reste conçu, absorbé et négocié, autour de *lieux*. Et c'est *dans des lieux* et *de certains lieux* que les soifs et désirs humains sont engendrés et incubés, qu'ils vivent dans l'espoir d'être satisfaits, risquent la frustration et, effectivement, sont très souvent frustrés.

Les villes contemporaines sont les champs de bataille sur lesquels les pouvoirs globaux et les sens et identités obstinément locaux se rencontrent, se heurtent, luttent et cherchent un règlement satisfaisant – ou simplement supportable –, un mode de cohabitation dont on espère qu'il sera une paix durable mais qui se révèle en général n'être qu'un armistice, une pause consacrée à la réparation des ouvrages de défense détruits et au redéploiement des unités de combat. C'est cette confrontation, et pas n'importe quel facteur isolé, qui met en mouvement et dirige la dynamique de la ville « moderne liquide ».

Et qu'on ne s'y trompe pas : *n'importe quelle* ville, même si ce n'est pas au même niveau. Au cours de son récent voyage à Copenhague, Michael Peter Smith rapporte avoir croisé, en une seule heure, « des groupes d'immigrés turcs, africains, et du Moyen-Orient », observé « plusieurs femmes arabes voilées et d'autres non voilées », lu des « panneaux rédigés en diverses langues non européennes », et eu « une conversation intéressante avec un patron de bar irlandais, dans un pub anglais, en face de Tivoli Garden [61] ». Ces expériences de terrain se révélèrent utiles quelques jours plus tard, nous dit Smith, lorsqu'il présenta un exposé sur les connexions transnationales dans cette même ville et s'entendit affirmer « que le transnationalisme était un phénomène qui pouvait s'appliquer à des "villes globales" comme New York ou Londres, mais n'avait que peu de pertinence pour des endroits plus insulaires tel Copenhague ».

L’histoire récente des villes américaines est pleine de revirements – mais elle est marquée en tout point par les questions de sécurité.

Ce que nous apprend, par exemple, l’étude de John Hannigan [62], c’est que l’horreur soudaine du crime tapi dans les recoins obscurs du centre-ville frappa les habitants des zones métropolitaines américaines au cours de la seconde moitié du siècle dernier et conduisit à une « fuite des Blancs » de ces centres-villes – bien que, à peine quelques années plus tôt, ces quartiers soient devenus de puissants aimants pour des foules impatientes de jouir de la forme de divertissement de masse que seuls les centres des grandes villes – et aucune autre zone urbaine de moins forte densité – pouvaient offrir.

Peu importe que cette crainte du crime ait été bien fondée ou que la soudaine vague de criminalité ait été le produit d’imaginations enflammées, les centres des villes une fois désertés et abandonnés, résultèrent une « baisse du nombre des chercheurs de plaisir et une perception toujours plus partagée des villes comme endroits dangereux ». Au sujet de l’une de ces villes, Détroit, un autre auteur observa en 1989 que ses « rues étaient si désertées après la tombée de la nuit, qu’on se serait cru dans une ville fantôme – comme à Washington D. C. [63] ».

Hannigan découvrit qu’une tendance inverse avait démarré vers la fin du siècle. Après plusieurs années de vaches maigres, marquées par une panique de type « ne sortez pas ce soir » et la désertification qu’elle apporta aux villes, les anciens des villes américaines s’unirent aux promoteurs dans une lutte pour rendre les centres-villes de nouveau plaisants, une attraction irrésistible pour les fêtards potentiels, dans la mesure où « le divertissement regagne le centre-ville » et où « les excursionnistes de banlieue » y sont de nouveau attirés dans l’espoir d’y trouver quelque chose d’« excitant, de sûr et qui n’existe pas en banlieue [64] ».

Convenons-en, ces revirements secs, paranoïaques, dans la situation critique des villes américaines, avec leurs longs antagonismes et hostilités de race, couvant, souvent bouillonnants et parfois en éruption pourraient bien être plus saillants et abrupts qu’ailleurs, où conflits et préjugés de race nourrissent moins, voire pas du tout, les sentiments d’incertitude et de confusion. Sous une forme un peu plus légère, plus atténuée, l’ambivalence entre attirance et répulsion, ainsi que l’alternance des passion et aversion pour la vie dans les grandes villes, marque, néanmoins, l’histoire très récente de nombreuses villes européennes, peut-être la majorité.

Ville et changement social sont presque synonymes. Le changement est la qualité de la vie urbaine ainsi que son mode. Changement et ville peuvent, et devraient, être définis en référence l'un à l'autre. Pourquoi donc ? Où est l'obligation ?

On a coutume de définir les villes comme des endroits où des étrangers se rencontrent, restent à proximité les uns des autres et interagissent longtemps sans cesser d'être des étrangers les uns pour les autres. Observant le rôle que jouent les villes dans le développement économique, Jane Jacobs désigne la seule densité de communication humaine comme cause première de l'agitation typiquement urbaine [65]. Les citadins ne sont pas nécessairement plus intelligents que les autres êtres humains, mais la densité de l'occupation de l'espace a pour résultat la concentration des besoins. On se pose ainsi en ville des questions qui n'ont jamais été posées ailleurs ; des problèmes se font jour que les gens n'ont eu aucune occasion de traiter sous d'autres conditions. Affronter des problèmes et poser des questions représentent un défi, cela étire l'inventivité humaine à des grandeurs sans précédent. En retour, cela offre une occasion tentante à d'autres gens qui vivent en des lieux plus décontractés, mais aussi moins prometteurs : la vie urbaine attire sans cesse de nouveaux venus dont la marque de fabrique est d'apporter de « nouvelles façons de regarder les choses, et peut-être de nouvelles façons de résoudre de vieux problèmes ». Les nouveaux venus sont étrangers à la ville, et les choses auxquelles les résidents anciens, bien établis, ont cessé de faire attention en raison de leur familiarité semblent bizarres, elles demandent des explications lorsqu'elles sont vues par les yeux d'un étranger. Pour les étrangers, en particulier pour les nouveaux venus parmi eux, rien n'est « naturel » dans la ville, ils ne considèrent rien comme acquis. Les nouveaux venus sont les ennemis naturels et jurés de la tranquillité et de l'autosatisfaction.

Ce n'est peut-être pas une situation qu'apprécient les natifs des villes – mais c'est aussi leur chance. La ville est à son apogée, au summum de l'exubérance, la plus généreuse en termes des occasions qu'elle propose, lorsque ses moyens sont mis au défi, mis en question et sommés de se défendre. Michael Storper, économiste, géographe et planificateur [66] attribue la gaieté et la créativité intrinsèques, caractéristiques de la densité de la vie urbaine à l'incertitude qu'entraîne la relation coordonnée et à jamais changeante « entre les parties d'organisations complexes, entre

individus, et entre individus et organisations » – inévitable dans les conditions de forte densité et de grande proximité de la ville.

Les étrangers ne sont pas une invention moderne – mais ceux qui demeurent des étrangers longtemps, voire éternellement, si. Dans une ville ou un village prémoderne typique, on ne laissait pas les étrangers rester étranges longtemps. On en chassait certains, ou bien on commençait par leur interdire l'entrée. Ceux qui souhaitaient, et qui étaient autorisés à, entrer et rester un peu plus, avaient tendance à être « familiarisés » – pressés de questions et rapidement « domestiqués » – si bien qu'ils pouvaient rejoindre le réseau de relations comme les citadins établis : sur un mode *personnel*. Cela n'était pas sans conséquences – différentes à tous points de vue des procédures que nous connaissons de par l'expérience des villes contemporaines, modernes, bondées et à la population dense.

Quoi qu'il arrive aux villes durant leur histoire, et quand bien même leurs structure, apparence et style spatiaux changent au fil des ans ou des siècles, un trait ne varie pas : les villes sont des espaces dans lesquels les étrangers demeurent et se déplacent très près les uns des autres.

Composante permanente de la vie urbaine, l'omniprésence perpétuelle des étrangers, visibles et à portée, ajoute une bonne dose d'incertitude perpétuelle aux occupations de vie de tous les citadins. Cette présence, impossible à éviter plus d'un bref instant, est une source d'anxiété qui jamais ne se tarit et d'une agressivité qui, bien que d'ordinaire latente, peut se réveiller à maintes reprises.

La crainte ambiante, quoique subliminale, de l'inconnu recherche désespérément des débouchés crédibles. On a tendance à déverser les anxiétés accumulées contre une catégorie sélectionnée d'« étrangers », choisis pour incarner l'« étrangeté », l'inconnu, l'opacité du décor de vie, le flou du risque et de la menace en tant que tels. Quand on chasse des maisons et des boutiques une certaine catégorie d'« étrangers », on exorcise un moment le fantôme effrayant de l'incertitude ; on brûle en effigie le monstre horrible de l'insécurité. Les barrières de frontières érigées à grand-peine contre les « faux demandeurs d'asile » et les migrants « simplement économiques » portent l'espoir de fortifier une existence incertaine, fantasque et imprévisible. Mais la vie moderne liquide risque bien de demeurer fantasque et capricieuse quelles que soient les difficultés infligées

aux « indésirables étrangers », et le soulagement en est donc bref, les espoirs liés aux « mesures fermes et décisives » sont anéantis dès leur apparition.

Par définition, l'étranger est un agent mû par des intentions qu'on ne peut au mieux que deviner, mais jamais savoir avec certitude. Il est la variable inconnue de toute équation calculée lorsqu'on cherche à décider quoi faire et comment se comporter ; ainsi, même si les étrangers ne deviennent pas des objets d'agression manifeste et si on ne les déteste ni ouvertement ni activement, leur présence à l'intérieur du champ d'action demeure gênante puisqu'elle complique énormément la prédiction des effets de l'action et de ses chances de réussite.

Partager l'espace avec des étrangers, vivre en leur proximité non-invitée et pourtant envahissante, est une condition à laquelle les citadins trouvent qu'il est difficile, peut-être impossible, d'échapper. La proximité des étrangers est leur destinée, ils doivent expérimenter, essayer, tester et (avec un peu de chance) trouver un *modus vivendi* qui rende la cohabitation acceptable et l'existence vivable. Cette nécessité est « donnée », non négociable ; mais la façon dont les citadins la satisfont est affaire de choix. Choix qui doit être effectué chaque jour – sur ordre ou par omission, à dessein ou par défaut.

Au sujet de São Paulo, la deuxième ville du Brésil, agitée et en expansion rapide, Teresa Caldeira écrit : « São Paulo est aujourd'hui une ville de murs. On a construit des barrières physiques partout – autour des maisons, des immeubles d'appartements, des parcs, des squares, des immeubles de bureaux et des écoles (…) Une nouvelle esthétique sécuritaire façonne tout type de construction et impose une nouvelle logique de surveillance et de distance [67] **(…) »**

Ceux qui peuvent se le permettre s'achètent une résidence au sein d'un « condominium » voulu comme un ermitage : physiquement à l'intérieur, mais socialement et spirituellement à l'extérieur de la ville. « Les communautés fermées sont censées être des mondes séparés. Leur publicité propose un "mode de vie total" qui représenterait une alternative à la qualité de vie offerte par la ville et son espace public détérioré. » Un trait particulièrement saillant du condominium en est son « isolement et son éloignement par rapport à la ville (…) L'isolement signifie la séparation d'avec ceux que l'on considère comme socialement inférieurs » et, comme

l’affirment les promoteurs et les agents immobiliers, « le facteur clé pour la garantir est la sécurité. Cela se traduit par des murs et des clôtures autour du condominium, des gardiens affectés vingt-quatre heures sur vingt-quatre au contrôle des entrées, et tout un attirail d’équipements et de services » « pour maintenir les autres à l’extérieur ».

Nous le savons tous, les clôtures ont deux côtés. Elles divisent un espace autrement uniforme en un « dedans » et un « dehors », mais ce qui est « dedans » d’un côté est « dehors » de l’autre. Grâce aux clôtures, les résidents des condominiums s’isolent « hors » de la dure existence, rebutante, décevante et vaguement menaçante de la ville – et « dans » l’oasis de calme et de sécurité. Du même coup, cependant, ils excluent tous les autres des lieux décents et sûrs dont ils sont préparés et déterminés à maintenir et défendre bec et ongles les critères, et les incluent dans les mêmes rues miteuses et sordides dont ils tentent, peu importe le prix, de se séparer. La clôture sépare le « ghetto volontaire » des puissants des nombreux ghettos forcés des laissés-pour-compte. Aux yeux des habitants du ghetto volontaire, les autres ghettos sont des espaces « où nous refusons d’aller ». Aux yeux des habitants des ghettos involontaires, le secteur dans lequel ils sont confinés (puisqu’exclus de partout ailleurs) est l’espace « dont on ne nous permet pas de sortir ».

À São Paulo, la tendance à la ségrégation et à l’exclusion montre son jour le plus brutal, sans scrupule ni honte ; mais son impact peut se retrouver, sous une forme certes un peu atténuée, dans la plupart des villes métropolitaines.

Paradoxalement, les villes construites à l’origine pour garantir la sécurité de tous leurs habitants sont aujourd’hui plus souvent associées au danger qu’à la sécurité. Comme le dit Nan Elin, « le facteur de peur [dans la construction et la reconstruction des villes] a grandi, c’est certain, comme l’indiquent le développement des verrous pour portières de voiture et portes de maison, celui des systèmes de sécurité, la popularité des communautés “sûres” et “protégées par des barrières pour des groupes de tous âges et niveaux de revenus, et la surveillance accrue des espaces publics, sans parler des interminables reportages que les mass medias consacrent au danger [68] ».

Les menaces réelles et putatives à l’encontre du corps et de la propriété de l’individu deviennent vite des considérations majeures lorsqu’on

examine les mérites et désavantages d'un lieu de vie. On les a mises en tête des politiques de marketing immobilier. L'incertitude quant au futur, la fragilité du rang social et l'insécurité existentielle, ces compléments omniprésents de la vie dans un monde « moderne liquide », dont on sait que, enracinés au loin, ils restent à distance du contrôle individuel, tendent à être concentrés sur les cibles les plus proches et orientés vers les questions de sécurité personnelle ; de celles qui sont condensées à leur tour en besoins de ségrégation/exclusion, menant inexorablement à des guerres de l'espace.

Comme nous l'apprend l'étude pénétrante du jeune critique d'architecture et d'urbanisme américain Steven Flusty [69], servir cette guerre, et en particulier la conception des façons d'empêcher les adversaires, actuels, potentiels et putatifs, d'accéder à l'espace qu'ils réclament, et les en tenir à bonne distance, constitue le problème à l'expansion la plus vaste et rapide de l'innovation architecturale et du développement urbain des villes américaines. Les nouvelles constructions, affichées avec fierté et bien vite imitées, sont des « espaces d'interdiction » – « conçus pour intercepter, repousser ou filtrer les utilisateurs potentiels ». Soyons explicite, le but des « espaces d'interdiction » est de diviser, séparer et exclure – et non de bâtir des ponts, des passages tranquilles et des lieux de rencontre, ou de faciliter la communication et de réunir les citadins.

Les innovations architecturales et d'urbanisme que Flusty distingue, liste et nomme, sont les équivalents actualisés techniquement des douves, tourelles et embrasures des remparts ; mais plutôt que de défendre la ville et ses habitants de l'ennemi extérieur, on les érige pour séparer les citadins et les protéger les uns des autres, désormais adversaires. Parmi les inventions que nomme Flusty, on trouve l'« espace fuyant », « espace que l'on ne peut atteindre, car les chemins d'approche sont déformés, rallongés ou manquants » ; l'« espace épineux », « espace qu'on ne peut occuper confortablement, défendu par exemple par des arroseurs muraux activés pour éliminer les rôdeurs ou les rebords inclinés pour empêcher qu'on s'assoie » ; enfin l'« espace nerveux », « espace qu'on ne peut utiliser sans être observé en raison des patrouilles volantes de surveillance active et/ou des systèmes de contrôle à distance qui informent les postes de sécurité ». Ce type d'« espaces d'interdiction » et bien d'autres n'ont qu'un seul but, mais un but composite : couper les enclaves extraterritoriales du territoire continu de la ville, ériger de petites forteresses dans lesquelles les membres de l'élite supraterritoriale globale pourront entretenir, cultiver et savourer

leur indépendance physique et leur isolation spirituelle de la localité. Dans le paysage urbain, les « espaces d'interdiction » deviennent les points de repère de la *désintégration* de la vie en communauté, partagée, et fondée sur la localité.

Les développements que décrit Steven Flusty sont des manifestations sophistiquées de l'omniprésente *mixophobie*.

La mixophobie est une réaction très prévisible et répandue à la diversité ahurissante, effrayante et harassante des types humains et styles de vie qui se côtoient dans les rues des villes contemporaines et les plus « ordinaires » (lire : non protégés par les « espaces d'interdiction ») de leurs quartiers. Comme la polyphonie et la bigarrure culturelle de l'environnement urbain surviennent à l'ère de la globalisation – avec la possibilité qu'elles s'intensifient plutôt qu'elles s'usent avec le temps –, les tensions nées de l'étrangeté ennuyeuse/gênante/irritante du décor continueront sans doute de provoquer des besoins ségrégationnistes.

L'expression de ces besoins pourrait bien (de manière temporaire, mais répétée) dissiper les tensions. Elle offre un espoir : les différences rebutantes et déconcertantes peuvent être irréfutables et insolubles, mais on peut retirer le poison du dard en attribuant à chaque forme de vie son espace physique distinct, exclusif et diversifié, bien marqué et bien protégé. À défaut de cette solution radicale, on pourrait peut-être au moins garantir pour soi-même, pour ses amis et ses parents, ainsi que pour d'autres « personnes qui nous ressemblent », un territoire dégagé du méli-mélo qui afflige irrémédiablement les autres secteurs de la ville. La mixophobie se manifeste par le mouvement en faveur des îles de similarité et de ressemblance au milieu d'un océan de variété et de différence.

Les racines de la mixophobie sont banales – très simples à situer et à comprendre quoique pas nécessairement à oublier. Comme le suggère Richard Sennett, « ce sentiment de type "nous" qui exprime un désir d'être pareils est pour les hommes une façon de contourner la nécessité de regarder profondément en chacun d'eux ». Elle promet, pourrait-on dire, un certain confort spirituel : la perspective de rendre l'unité plus supportable en en retirant l'effort de compréhension, de négociation et de compromis qu'exige le fait de vivre au sein de la différence et avec elle. « Le désir d'éviter toute participation réelle est inné au processus de formation d'une image cohérente de la communauté. La possibilité d'éprouver des liens

communs sans expérience provient de ce que les hommes ont peur de participer, des dangers et des défis que cela implique, de la douleur aussi [70]. »

Le mouvement en faveur d'une « communauté de similarité » est un signe du retrait non seulement de l'altérité du dehors, mais aussi de l'engagement envers l'interaction du dedans, vivante mais turbulente, tonifiante mais encombrante. L'attirance d'une « communauté de ressemblance » est celle d'une police d'assurance contre les risques dont regorge la vie quotidienne dans un monde polyphonique. Elle ne réduit pas les risques et les évite encore moins. Comme tous les palliatifs, elle ne promet qu'un abri contre certains de leurs effets les plus immédiats et redoutés.

Choisir la solution de fuite proposée par la mixophobie comporte une conséquence à part entière, insidieuse et nuisible : plus elle est inefficace, plus cette stratégie se perpétue et se renforce. Sennett nous explique pourquoi tel est – et doit être – le cas : « Au cours des vingt dernières années, les villes américaines se sont développées de telle sorte que les zones ethniques deviennent assez homogènes ; ce ne semble pas être un hasard si la peur de l'étranger a également augmenté au point que ces communautés ethniques ont été isolées [71]. » Plus les gens demeurent dans un environnement uniforme – en compagnie d'autres « qui leur ressemblent » avec lesquels ils peuvent s'entretenir pour la forme et d'un ton neutre sans craindre de mal se comprendre ou avoir à lutter avec le besoin gênant de traduire d'un univers de signification à un autre – plus ils risquent de « dés-apprendre » l'art de négocier des sens partagés et un *modus covivendi*.

Puisqu'ils ont oublié ou négligé d'acquérir les capacités nécessaires à la vie avec la différence, on ne s'étonnera pas que ces gens considèrent avec horreur la perspective d'avoir à affronter des étrangers face à face. Ces derniers ont tendance à paraître d'autant plus effrayants qu'ils deviennent encore plus étrangers, inconnus et incompréhensibles, et dans la mesure où le dialogue et l'interaction qui pouvaient éventuellement assimiler leur « altérité » à notre propre univers déclinent, à moins qu'ils n'aient jamais décollé. Le mouvement vers un environnement homogène et isolé au niveau territorial peut être déclenché par la mixophobie : mais la *pratique* de la séparation territoriale fournit vivres et bouée de sauvetage à cette même mixophobie.

La mixophobie n’est cependant pas le seul combattant sur le champ de bataille urbain.

Vivre en ville est une expérience ambivalente, chacun le sait. Elle attire *et* repousse mais, pour compliquer encore les difficultés du citadin, ce sont *les mêmes* aspects de la vie urbaine qui attirent et repoussent, de façon intermittente ou simultanée… La diversité déroutante de l’environnement urbain est une source de peur (en particulier pour ceux parmi nous qui ont déjà « perdu les habitudes familières », ayant été placés dans un état d’incertitude aiguë par les processus déstabilisateurs de la globalisation). Les scintillements kaléidoscopiques du paysage urbain, jamais à court d’originalité et de surprises, constituent néanmoins son charme presque irrésistible et son pouvoir de séduction.

Affronter le spectacle interminable et constamment éblouissant de la ville ne se vit donc pas sans ambiguïté comme un fléau et une malédiction ; de même qu’on n’éprouve pas un bonheur absolu à s’en abriter. La ville provoque autant la *mixophilie* que la mixophobie, et simultanément. La vie urbaine est une affaire intrinsèquement et irrémédiablement *ambivalente*.

Plus une ville sera grande et hétérogène, plus elle pourra soutenir et offrir d’attractions. La condensation massive des étrangers est à la fois un répulsif et un aimant des plus puissants, qui attire à la ville des cohortes toujours nouvelles d’hommes et de femmes las de la monotonie de leur vie rurale et provinciale, fatigués de sa routine répétitive – découragés par sa pénurie de perspectives d’avenir. La diversité est une promesse de perspectives d’avenir, nombreuses et différentes, adaptées à tous les talents et les goûts – et donc, plus une ville est grande, plus elle risque d’attirer un nombre croissant de personnes qui rejettent ou se voient refuser le logement et des perspectives de vie dans des lieux plus petits et moins tolérants de l’idiosyncrasie, plus avares de perspectives d’avenir. Il semble que la mixophilie, tout comme la mixophobie, soit une tendance autopropulsée, qui se propage spontanément et se tonifie d’elle-même. Pas plus l’une que l’autre ne risque de s’épuiser ou de perdre de la vigueur au cours des rénovations urbaines et du réaménagement de l’espace urbain.

Mixophobie et mixophilie coexistent en toute ville, mais également à l’intérieur de chacun des citadins. Il faut reconnaître que c’est là une coexistence difficile, pleine de bruit et de fureur – bien que très significative pour ceux qui font les frais de l’ambivalence moderne liquide.

Comme les étrangers sont obligés de mener leur existence en la compagnie les uns des autres quels que soient les dédales futurs de l'histoire urbaine, l'art de vivre en paix et dans la joie avec la différence et de tirer profit, calmement, des divers stimuli et perspectives, acquiert une importance primordiale parmi les talents qu'un citadin doit apprendre et mettre en oeuvre.

Bien que, du fait de la mobilité humaine croissante de l'époque moderne liquide et du changement accéléré des acteurs, intrigues et décors du paysage urbain, l'éradication complète de la mixophobie ne soit guère probable, peut-être peut-on faire quelque chose pour influencer les proportions dans lesquelles mixophilie et mixophobie sont mélangées, et ainsi réduire l'impact déroutant et générateur d'anxiété et d'angoisse de la mixophobie. Il semble en effet que les architectes et les urbanistes pourraient bien contribuer à la croissance de la mixophilie et à la réduction des occasions de réponse mixophobe aux défis de la vie urbaine. Or il semble qu'ils puissent contribuer grandement, et qu'ils y contribuent effectivement, à faciliter les effets contraires.

Nous l'avons vu, la séparation des zones résidentielles et des espaces où l'on se rend en public, attirante d'un point de vue commercial pour les promoteurs et aux yeux de leurs clients comme solution rapide aux anxiétés générées par la mixophobie, est en fait la cause première de la mixophobie. Les solutions disponibles créent, pour ainsi dire, les problèmes qu'elles prétendent résoudre : les bâtisseurs de communautés ceintes de clôtures et de condominiums sous étroite surveillance, ainsi que les architectes des « espaces d'interdiction » créent, reproduisent et intensifient le besoin et la demande qu'ils prétendent satisfaire.

La paranoïa mixophobe se nourrit d'elle-même et agit comme une prédiction qui se réalise. Si on offre et accepte la séparation comme un remède radical contre le danger que représentent les étrangers, alors cohabiter avec eux devient chaque jour plus difficile. Homogénéiser les logements puis réduire au strict minimum tout commerce et toute communication entre eux est une recette infaillible pour intensifier et aggraver la soif d'exclusion et de séparation. Ce genre de mesure peut contribuer à réduire les souffrances qu'endurent ceux que la mixophobie frappe, mais le remède est lui-même pathogène, il empire la détresse, si bien que de nouvelles doses de médicament, plus fortes, sont requises pour

maintenir la douleur à un niveau supportable. L'homogénéité sociale de l'espace, accentuée et fortifiée par la séparation spatiale, réduit chez ses résidents leur tolérance à la différence et multiplie par là même les occasions de réactions mixophobes, conférant à la ville un aspect encore plus enclin au risque et donc plus atroce, plutôt que de la rendre plus sûre, facile à vivre et agréable.

La stratégie inverse de celle des architectes et des urbanistes serait plus favorable à l’établissement et la culture des sentiments mixophiles : la propagation d’espaces publics ouverts, engageants et accueillants que toutes les catégories de citadins seraient tentées de fréquenter régulièrement et de partager en toute conscience et volontairement.

Tout le monde se souvient que Hans Gadamer avait noté dans son *Truth and Method* que la compréhension mutuelle est engendrée par la « fusion des horizons » – des horizons cognitifs, à savoir des horizons que l’on puise et développe au cours de l’accumulation de l’expérience de vie. Cette « fusion » qu’exige la compréhension mutuelle pourrait bien n’être que le résultat de l’expérience *partagée* ; or il n’est pas concevable de partager l’expérience sans partager l’espace.

Comme pour fournir une preuve empirique massive aux hypothèses de Gadamer, on a découvert que les espaces réservés aux rencontres en tête à tête – ou le simple fait de partager l’espace, « se voir », « être là » ensemble, comme de dîner dans les mêmes restaurants et de boire dans les mêmes bars – des hommes d’affaires en voyage et d’autres membres de l’élite naissante des globe-trotteurs, ou de la « classe dirigeante globale » (comme la chaîne globale d’hôtels et centres de conférences supranationaux), jouent un rôle crucial dans l’intégration de cette élite malgré les différences culturelles, linguistiques, confessionnelles, idéologiques ou autres qui, sinon, la feraient éclater et empêcheraient que se développe le sentiment que « nous allons ensemble » [72].

En effet, le développement de la compréhension mutuelle et le partage des expériences de vie qu’elle demande est la seule raison pour laquelle, bien qu’ayant la possibilité de communiquer plus vite et plus facilement par l’électronique et avec bien moins de tracas et de corvées, les hommes et femmes d’affaires ainsi que les universitaires continuent de voyager, de se rendre visite les uns aux autres et de se retrouver lors de conférences. S’il était possible de réduire la communication au transfert d’informations, et si la « fusion des horizons » n’était pas requise, alors en notre époque d’Internet et du réseau électronique mondial, le contact physique et le partage (même temporaire et intermittent) de l’espace et de l’expérience seraient devenus superflus. Or ce n’est pas le cas, et rien n’indique jusqu’à présent que ce le sera.

Il est certaines choses qu’architectes et urbanistes peuvent faire pour faire pencher la balance de la mixophobie et de la mixophilie en faveur de cette dernière (tout comme ils contribuent au courant inverse, sur ordre ou par omission). Mais il existe aussi des limites à ce qu’ils peuvent accomplir quand ils agissent seuls et ne comptent que sur les effets de leurs propres actions.

Les racines de la mixophobie – la sensibilité allergique et fiévreuse aux étrangers et à l’étrange – sont hors de portée de la compétence architecturale ou des attributions des urbanistes. Elles sont ancrées au coeur de la condition existentielle des hommes et femmes modernes, nés et élevés dans le monde déréglé, individualisé et fluide du changement accéléré et diffus. La forme, l’allure et l’atmosphère des rues d’une ville ainsi que l’usage qu’on fait des espaces urbains ont certes une importance quant à la qualité du quotidien, mais ce ne sont pas forcément les facteurs qui contribuent le plus à cette condition déstabilisatrice qui engendre incertitude et anxiété.

Plus que toute autre chose, les sentiments mixophobes sont provoqués et nourris par l’écrasant sentiment d’insécurité. Ce sont les hommes et les femmes en état d’insécurité, incertains de leur place dans le monde, de leurs perspectives de vie et des effets de leurs propres actions, qui sont le plus vulnérables à la tentation mixophobe et ont le plus de chances de tomber dans son piège. Piège qui consiste à détourner l’anxiété de ses racines et la décharger sur des cibles sans rapports avec ses sources. En conséquence de quoi, nombre d’êtres humains sont persécutés (et à long terme ces persécutés appellent à leur tour la persécution) tandis que les sources de l’angoisse restent protégées contre l’intrusion et ressortent indemnes et intactes de l’opération.

Il s’ensuit que les problèmes qui affligent les villes contemporaines ne peuvent être résolus par la réforme de la ville elle-même, pour radicale que cette réforme puisse être. Il n’existe, permettez-moi de le répéter, *pas de solution locale aux problèmes générés globalement*. Le genre de « sécurité » qu’offrent les urbanistes est impuissant à soulager, et encore moins à éradiquer, l’insécurité existentielle chaque jour ravitaillée par la fluidité des marchés du travail, la fragilité de la valeur attribuée à des talents et compétences passés ou actuellement recherchés, la vulnérabilité reconnue des liens humains et les précarité et révocabilité supposées des engagements et partenariats. Une réforme de la condition existentielle doit

précéder celles de la ville puisqu'elle en conditionne le succès. Sans cette réforme, les efforts confinés à la ville pour vaincre et désintoxiquer les pressions mixophobes risquent bien de ne demeurer que des palliatifs ; et le plus souvent des placebos.

Il faut garder cela à l'esprit, non dans le but de dévaluer ou minimiser la différence entre la bonne et la mauvaise architecture ou entre les urbanismes convenable et malséant (l'un comme l'autre peuvent être, et sont souvent, très importants pour la qualité de vie des citadins), mais plutôt dans celui de placer la tâche dans une perspective qui inclut tous les facteurs décisifs pour la prise du bon choix et l'ancrage de ce bon choix.

Les villes contemporaines sont les dépotoirs des produits mal formés ou déformés de la société moderne fluide (tout en contribuant elles-mêmes, c'est certain, à l'accumulation des déchets).

Il n'existe pas de solution centrée sur la ville, et encore moins confinée à la ville, pour répondre aux contradictions et défaillances du système – et, pour énormes et louables que puissent être les imaginations des architectes, maires et conseillers municipaux, on n'en trouvera pas. Les problèmes, il faut y faire face dès qu'ils apparaissent : ceux que l'on affronte et endure dans la ville surgirent ailleurs et les étendues où ils couvent et sont en gestation sont trop vastes pour qu'on s'y attaque avec les outils fabriqués sur mesure même pour la plus grande conurbation. Étendues qui s'étalent même au-delà de la portée de l'action souveraine de l'État-nation, le cadre le plus grand, le plus commode et le plus diversifié pour les procédures démocratiques inventées et mises en place aux temps modernes. Ces étendues sont *globales*, et ce de plus en plus ; or jusqu'à présent nous avons été bien loin d'inventer, et encore moins de déployer, des moyens de contrôle démocratique qui égalent la taille et la puissance des forces à contrôler.

C'est là sans doute une tâche à long terme, une tâche qui demandera nettement plus de réflexion, d'action et d'endurance que toute autre réforme de l'urbanisme et de l'esthétique architecturale. Cela ne signifie cependant pas qu'il faille interrompre les efforts visant ces réformes jusqu'à ce que nous nous colletions avec les racines du problème et que nous maîtrisions ces tendances globalisatrices dangereusement lâches. Ce serait plutôt le contraire : puisque alors que la ville est le dépotoir des anxiétés et appréhensions générées par les incertitude et insécurité provoquées

globalement, elle est en outre un terrain d'entraînement de premier choix où l'on peut expérimenter, essayer et, au final, apprendre et adopter, les moyens d'adoucir et de disperser ces incertitude et insécurité.

C'est en ville que les étrangers qui s'affrontent les uns les autres dans l'espace global sous la forme d'États hostiles, de civilisations antagonistes ou d'adversaires militaires, se rencontrent en tant qu'*êtres humains individuels*, s'observent de très près, se parlent, apprennent les habitudes des uns et des autres, négocient les règles de la vie en commun, coopèrent et, tôt ou tard, s'habituent à la présence des uns et des autres, puis, lors d'un nombre croissant d'occasions, prennent du plaisir à partager la compagnie des uns et des autres. Après ce type d'entraînement, certes local, les étrangers en question seront peut-être moins tendus et inquiets quand il s'agira de traiter des affaires globales : les civilisations incompatibles n'auront peut-être pas l'air aussi incompatibles que cela, après tout, l'hostilité mutuelle pas aussi insoluble qu'il n'y paraissait, et les bruits de sabre ne sembleront peut-être pas être l'unique moyen de résoudre les conflits mutuels. La « fusion des horizons » dont parle Gadamer pourrait devenir un projet un peu plus réaliste si on s'y attelait (même à coups d'essais et d'erreurs et seulement pour des résultats mitigés) dans les rues des villes.

Accepter la nouvelle situation globale, et en particulier l'affronter avec efficacité, prendra du temps – comme ce fut toujours le cas pour toutes les transformations vraiment profondes, aux allures de tournant décisif, de la condition humaine.

Comme pour toutes ces transformations, il est impossible (et hautement déconseillé d'essayer) d'anticiper l'histoire et de prédire, encore moins de concevoir à l'avance, la forme qu'elle prendra et l'accord auquel elle mènera en fin de compte. Néanmoins, cette confrontation devra avoir lieu. Elle constituera sans doute une préoccupation majeure qui remplira une grande part de l'histoire du siècle qui commence.

La pièce se déroulera dans les deux espaces – à la fois sur la scène globale et sur la locale. Les dénouements des deux productions théâtrales sont inextricablement liés et dépendent beaucoup de la conscience qu'ont scénaristes et acteurs de ce lien ainsi que des capacités et de la détermination avec lesquelles ils contribuent au succès de la production concurrente.

4
[73] L’unité démantelée

Un spectre plane au-dessus de la planète : celui de la xénophobie. Suspicions et animosités tribales, anciennes et nouvelles, jamais éteintes ou décongelées et réchauffées depuis peu, se sont mêlées à la toute nouvelle peur concernant la sécurité, distillée des incertitudes et insécurités de l’existence moderne liquide.

Les gens éreintés et épuisés suite aux examens de compétence éternellement peu concluants, et effrayés par la précarité mystérieuse, inexplicable, de leurs fortunes, ainsi que par le brouillard global qui leur masque leurs perspectives, ces gens cherchent désespérément des coupables pour leurs tribulations. Ils les trouvent, on s’en serait douté, sous le premier lampadaire, dans le seul endroit obligeamment éclairé par les forces de l’ordre : « C’est à cause des criminels que nous ne sommes pas en sécurité, et les étrangers sont la cause du crime » ; c’est donc en « raflant, incarcérant et déportant les étrangers que nous récupérerons la liberté que nous avons perdue ou qu’on nous a volée ».

Ce résumé des plus récents changements dans le spectre politique européen, Donald G. McNeil Jr l’a intitulé « Les politiciens cèdent à la peur du crime [74] ». En effet, en toutes parts du monde dirigé par des gouvernements élus démocratiquement, la phrase « Je serai inflexible face au crime » est devenue la carte maîtresse qui bat toutes les autres, mais la main gagnante est presque invariablement une combinaison de la promesse de « plus de prisons, plus de policiers, des peines plus lourdes » et du serment annonçant « pas d’immigration, pas de droit d’asile, pas de naturalisation ». Comme l’affirmait McNeil, « Dans toute l’Europe, les politiciens se servent du stéréotype “les étrangers sont la cause du crime” pour relier la haine ethnique, dont on ne parle pas, à la crainte, plus acceptable, pour notre propre sécurité. »

Le duel entre Chirac et Jospin pour l’élection présidentielle de 2002 n’en était qu’à son stade préliminaire lorsqu’il dégénéra en enchère publique

dans laquelle les deux concurrents se disputèrent des voix en proposant des mesures toujours plus drastiques contre les criminels et les immigrés, mais par-dessus tout contre les immigrés qui engendrent du crime et la criminalité engendrée par ces immigrés [75]. Avant tout, néanmoins, ils firent de leur mieux pour recentrer l'anxiété des électeurs qui découlait du sentiment ambiant de *précarité* [76] (exaspérante insécurité du rang social mêlée à une vive incertitude quant au futur des moyens d'existence) sur une crainte pour la sécurité personnelle (intégrité du corps, des possessions personnelles, du foyer et du voisinage). Le 14 juillet 2001, Chirac mit en branle la machine infernale en annonçant la nécessité de combattre « cette insécurité croissante (…), une espèce de déferlante » au vu de l'augmentation de près de 10 % de la délinquance au cours du premier semestre (également révélée à cette occasion), et en déclarant que la politique de la « tolérance zéro » deviendrait loi une fois qu'il serait réélu. Le ton de la campagne présidentielle avait été donné, et Jospin fut prompt à se mettre de la partie, élaborant ses propres variations sur le thème commun (bien que, à la grande surprise des principaux solistes, mais certainement pas pour les observateurs avisés du point de vue sociologique, ce fut la voix de Le Pen qui ressortit du lot comme la plus pure et donc la mieux audible).

Le 28 août, Jospin déclara vouloir « gagner [la] bataille de l'insécurité », faisant voeu de ne faire « en rien preuve de laxisme », tandis que le 6 septembre, Daniel Vaillant et Marylise Lebranchu, ses ministres respectivement de l'Intérieur et de la Justice, juraient de ne faire preuve d'aucune tolérance pour toute forme de délinquance. La réaction immédiate de Vaillant aux événements du 11 septembre en Amérique fut d'accroître les pouvoirs des forces de police dirigées principalement contre les jeunes de ces banlieues [77] « ethniquement étrangères » où, à en croire la version officielle (convenant aux officiels), était concocté le diabolique brouet d'incertitude et d'insécurité qui empoisonnait la vie des Français. Jospin lui-même continua de fustiger et de vilipender, en des termes toujours plus assassins, l'« angélisme » de l'approche précautionneuse, jurant n'y avoir jamais eu recours par le passé et ne jamais le faire à l'avenir. Les enchères se poursuivirent, les offres atteignant des sommets vertigineux. Chirac promit de créer un ministère de la Sécurité intérieure, ce à quoi Jospin riposta en s'engageant à mettre en place un ministère de la Sécurité publique chargé de la coordination des services de police. Lorsque Chirac brandit l'idée de centres fermés pour délinquants juvéniles, Jospin répondit

par la vision de « structures fermées » pour les jeunes délinquants, et surenchérit en proposant le principe de « la condamnation immédiate ».

Il y a à peine trente ans, le Portugal était (avec la Turquie) le principal fournisseur de « travailleurs immigrés » que les *Bürger* allemands craignaient de voir piller leurs paysages urbains accueillants et réduire la valeur du contrat social, fondation de leur sécurité et de leur confort. Aujourd'hui, grâce à la nette amélioration de son sort, le Portugal est passé du statut de pays exportateur de main-d'oeuvre à celui d'importateur. Les difficultés et humiliations éprouvées quand il fallait quitter le pays pour aller gagner son pain ailleurs furent bien vite oubliées : 27 % des Portugais ont déclaré que les quartiers infestés de crime et d'étrangers étaient leur principal souci, et Paulo Portas, nouveau venu sur la scène politique, jouant la carte unique de l'anti-immigration, a contribué à mener la nouvelle coalition de droite au pouvoir (comme ce qui se fit pour le Parti du Peuple danois de Pia Kjersgaard au Danemark, la Ligue du Nord d'Umberto Bossi en Italie, et le Parti du Progrès, radicalement opposé à l'immigration, en Norvège ; chaque fois dans des pays qui, il n'y a pas si longtemps que ça, envoyaient leurs enfants en des contrées lointaines chercher le pain que la patrie n'avait pas les moyens de leur offrir).

Ce genre d'information fait la une des journaux (comme celle du *Guardian* du 13 juin 2002, « Mesures énergiques contre les demandeurs d'asile au Royaume-Uni » ; inutile de mentionner les manchettes de la presse à scandales…). Le gros de la phobie de l'immigration demeure néanmoins à l'écart de l'attention (de sa connaissance même) de l'Europe de l'Ouest, il ne parvient jamais à la surface. « Rejeter sur les immigrés » – les étrangers, nouveaux venus et surtout les nouveaux venus parmi les étrangers – la faute de tous les aspects du malaise social (et en premier lieu le sentiment écoeurant, affaiblissant, d'*Unsicherheit, incertezza, précarité*, insécurité) devient vite une habitude globale. Comme le disait Heather Grabbe, directrice de recherche du Centre for European Reform, « les Allemands accusent les Polonais, les Polonais les Ukrainiens, les Ukrainiens les Kirghiz et les Ouzbeks [78] », tandis que des pays trop pauvres pour attirer des voisins désespérément-en-quête-de-moyens-d'existence (Roumanie, Bulgarie, Hongrie ou Slovaquie) dirigent leur colère contre les suspects habituels et les coupables de secours : ils sont du coin mais à la dérive, ils évitent les adresses fixes et dès lors sont toujours et en tout lieu des « nouveaux venus » et des étrangers – les Gitans.

Quand il s’agit d’établir les tendances globales, les États-Unis disposent d’un droit de priorité incontesté et, la plupart du temps, ce sont eux qui ont l’initiative. Or rejoindre la tendance globale de dénigrement des immigrés leur pose un problème particulièrement difficile. Les États-Unis sont en effet un pays d’immigrés : l’immigration est considérée, dans l’histoire américaine, comme un noble passe-temps, une mission, l’exploit héroïque des audacieux, des vaillants et des braves ; alors, dénigrer les immigrés et jeter le soupçon sur leur noble appel seraient aller à l’encontre de l’identité américaine et porteraient peut-être un coup fatal au rêve américain, ses fondement et ciment incontestés. Mais on tente quand même, à coups d’essais et d’erreurs, de faire la quadrature du cercle…

Le 10 juin 2002, des officiels américains haut placés (parmi eux, Robert Mueller, directeur du FBI, Larry Thompson, vice-procureur général, et Paul Wolfowitz, vice-ministre de la défense) annoncèrent l’arrestation à Chicago d’un terroriste présumé d’al-Qaida, à son retour d’un voyage d’entraînement au Pakistan [79]. Comme le prétendait la version officielle de l’affaire, un citoyen américain de naissance, José Padilla (son nom évoque des origines hispaniques, donc liées à l’ajout le plus récent, assez pauvrement installé, à une longue liste d’affiliations ethniques immigrées), se serait converti à l’islam, rebaptisé Abdullah al-Mujahir, et aurait bien vite rejoint ses nouveaux frères musulmans pour apprendre comment nuire à son ancienne patrie. On lui enseigna l’art grossier des « bombes sales » – « d’une facilité d’assemblage effrayante » à partir de quelques grammes d’explosifs conventionnels disponibles partout et d’« à peu près n’importe quel matériau radioactif » dont les terroristes en puissance « peuvent s’emparer » (on ne voit pas vraiment ce qui nécessitait un entraînement sophistiqué dans la mise au point d’armes « d’une facilité d’assemblage effrayante », mais quand il s’agit de semer les graines de la peur pour que poussent les raisins de la colère, la logique n’a plus rien à voir là-dedans). « Une expression nouvelle a fait son entrée dans le vocabulaire post 11 septembre de nombreux Américains moyens : “bombe sale” », annonçaient Nichols, Hall et Eisler, reporters à *USA Today*.

L’affaire fut un coup de maître : le piège tendu au rêve américain a été habilement évité puisque José Padilla était un étranger de par son propre *choix* d’Américain libre. Et le terrorisme fut nettement dépeint comme à la fois d’origine étrangère et partout chez lui, tapi dans chaque recoin, s’étendant à travers tous les quartiers – comme la « phobie communiste »

d'antan – ; et ce fut donc une métaphore impeccable et un exutoire tout à fait crédible aux peurs et appréhensions omniprésentes de la vie précaire.

Et pourtant, cet expédient se révéla être une erreur. Depuis les autres bureaux de l'administration fédérale, les avantages de l'affaire ressemblaient plus à des handicaps. Une « bombe sale » « d'une facilité d'assemblage effrayante » mettrait en évidence l'hérésie d'un « bouclier antimissile » à plusieurs milliards de dollars. Les références premières d'al-Mujahir pouvaient assigner un énorme point d'interrogation à la croisade prévue contre l'Irak et toutes ses conséquences encore inconnues. Le bonheur de certains départements fédéraux faisait le malheur de certains autres. En ce moment, ces derniers semblent avoir le dessus puisqu'on a rapidement tordu le cou à l'affaire. Mais ce n'est pas faute aux auteurs d'avoir essayé…

Dès le départ, la modernité a produit, et continue de produire, d'énormes quantités de déchets humains.

La production de déchets humains a été particulièrement abondante dans deux branches de l'industrie moderne (toujours opérationnelles et travaillant à plein rendement).

La fonction manifeste de la première d'entre elles était la production et la reproduction de l'ordre social. Tout modèle d'ordre est sélectif et il exige que l'on tranche, réduise, sépare et excise les parties de la matière première humaine qui ne conviennent pas à l'ordre nouveau : celles qui sont incapables ou auxquelles on interdit d'occuper un créneau. À l'autre bout du processus de construction de l'ordre, ces parties se révèlent être des « déchets », distincts du produit « utile » parce que voulu.

L'autre branche de l'industrie moderne connue pour produire de grandes quantités de déchet humain, c'est le progrès économique – il exige en retour l'invalidation, le démantèlement et au final l'annihilation d'un certain nombre de moyens permettant de vivoter : de ceux qui seraient bien incapables de satisfaire les critères de productivité et de rentabilité en hausse constante. Les praticiens des formes de vie dévaluées ne peuvent, en règle générale, être adaptés *en masse* [80] à la nouvelle organisation, plus mince et maligne, de l'activité économique. On leur refuse l'accès aux moyens d'existence que la nouvelle organisation a rendus légitimes/obligatoires, tandis que les moyens orthodoxes, à présent

dévalués, ne proposent plus la survie. Ils sont, pour cette raison même, le déchet du progrès économique.

Toutefois, les conséquences potentiellement désastreuses de l'accumulation de déchets humains furent, pendant une grande partie de l'histoire moderne, désamorcées, neutralisées ou au moins réduites grâce à une autre innovation moderne : l'industrie de broyage des déchets. Industrie qui put prospérer parce que de grandes parties du globe se transformèrent en dépotoirs dans lesquels on pouvait transporter, jeter et décontaminer tous les « surplus de l'humanité », les déchets humains produits par les secteurs modernisateurs de la planète, – ce qui évitait tout risque d'auto-combustion et d'explosion.

La planète est aujourd'hui à court de dépotoirs ; surtout à cause du succès spectaculaire – planétaire – de la forme moderne de vie (depuis l'époque de Rosa Luxembourg au moins, la modernité a été soupçonnée d'une tendance suicidaire de type « le serpent qui se mord la queue »). Le nombre des dépotoirs est en constante diminution. Comme la production de déchets humains ne faiblit pas (elle s'accroîtrait même, en raison des processus de globalisation), l'industrie de broyage des déchets se retrouve dans une situation difficile. Les moyens traditionnels de traitement des déchets humains ne sont plus viables, et les nouveaux n'ont pas encore été inventés, encore moins mis en service. Le long des lignes de faille du désordre mondial s'entassent les déchets humains, et se multiplient les premiers signes de la tendance à l'auto-conflagration, ainsi que les symptômes d'une explosion imminente.

La crise de l'industrie de broyage des déchets est à l'origine de la confusion actuelle, révélée par l'effervescence de gestion de crise, désespérée et à côté de la plaque, déclenchée le 11 septembre.

Il y a plus de deux siècles, en 1784, Kant remarquait que notre planète est une sphère et examinait en détail les conséquences de ce fait somme toute banal : comme nous demeurons et nous déplaçons tous à la surface de cette sphère, observait-il, nous n'avons nul autre endroit où aller et sommes dès lors condamnés à toujours vivre en compagnie et dans le voisinage les uns des autres. À long terme, il est hors de question de maintenir une distance, et encore moins de l'allonger : faire le tour de la surface sphérique finira par réduire la distance que l'on tentait d'augmenter. Et donc *die volkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung* (« l'unification parfaite de

l'espèce humaine par la citoyenneté commune ») est le destin qu'a choisi pour nous la Nature en nous mettant à la surface d'une planète sphérique. L'unité de l'humanité est l'horizon ultime de notre histoire universelle ; un horizon que nous, êtres humains poussés et guidés par la raison et l'instinct de conservation, sommes condamnés à poursuivre et, en temps et lieu, atteindre. Tôt ou tard, nous prévenait Kant, il ne restera pas une parcelle d'espace vide où ceux d'entre nous qui trouvent les endroits déjà occupés trop exigus ou inhospitaliers à leur goût, trop difficiles ou trop antipathiques pour quelque autre raison, pourront chercher abri ou secours. Ainsi donc la Nature nous commande-t-elle de considérer l'hospitalité (réciproque) comme le précepte suprême qu'il nous faut – et que nous devrons au final – embrasser et suivre pour mettre un terme à la longue série d'essais et d'erreurs, aux catastrophes qu'engendrent les erreurs et aux déviations que ces catastrophes laissent dans leur sillage.

Les lecteurs de Kant pouvaient tirer tous ces enseignements de son livre il y a deux cents ans. Le monde, quant à lui, n'y prêta guère attention. Il semble préférer honorer ses philosophes avec des plaques commémoratives plutôt qu'en les écoutant attentivement, et encore moins en suivant leurs conseils. Les philosophes furent peut-être les grands héros du drame lyrique des Lumières, mais la tragédie épique qui s'ensuivit n'a fait que les négliger.

Occupé à arranger le mariage des nations avec les États, des États avec la souveraineté, et de la souveraineté avec des territoires entourés par des frontières fermées et contrôlées avec vigilance, le monde semble poursuivre un horizon bien différent de celui qu'avait tracé Kant. Pendant deux cents ans, le monde s'occupa de faire du contrôle des mouvements des hommes l'unique prérogative des pouvoirs étatiques, en érigeant des barrières contre tous les autres mouvements de l'homme, incontrôlés, et en dotant ces barrières de gardes vigilants et bien armés. Les passeports, visas d'entrée et de sortie, le contrôle des douanes et de l'immigration furent les premières inventions de l'art du gouvernement moderne.

L'avènement de l'État moderne coïncida avec l'émergence des « personnes sans État », des *sans-papiers* [81], et l'idée d'*unwertes Leben*, réincarnation moderne [82] de la vieille institution de l'*Homo sacer*, cette incarnation ultime du droit souverain d'exempter et d'exclure tout être humain ayant été rejeté hors les limites des lois humaines et divines, et d'en faire un être pour lequel aucune loi ne s'applique et dont la destruction

n'entraîne aucune punition tout en étant dénuée de toute signification éthique ou religieuse.

La sanction ultime de la puissance souveraine moderne se révéla être le droit de dispenser quelqu'un de l'humanité.

Quelques années après que Kant a écrit ses conclusions et les a envoyées à l'imprimeur, un autre document, encore plus concis, fut publié – document qui devait peser sur les deux siècles d'histoire suivants et sur les âmes de leurs principaux acteurs avec plus de poids que le petit livre de Kant. Il s'agissait de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, dont Giorgio Agamben devait observer, avec le bénéfice de deux siècles de recul, qu'elle n'indiquait pas clairement « si les deux termes [homme et citoyen] désignaient deux réalités distinctes » ou si, au contraire, le premier était toujours censé être « déjà contenu dans le second [83] » – à savoir que le détenteur des droits était l'homme qui était aussi (ou bien dans la mesure où il était) un citoyen.

Ce manque de clarté, et toutes ses épouvantables conséquences, Hannah Arendt l'avait déjà remarqué – dans un monde se remplissant soudain de « personnes déplacées ». Arendt nous rappelle la vieille prémonition, véritablement prophétique, d'Edmund Burke selon laquelle la nudité abstraite de n'« être rien qu'humain » constituait le plus grand péril de l'humanité [84]. Les « Droits de l'homme », observait Burke, étaient une abstraction et les hommes n'en avaient guère de protection à attendre à moins qu'on ne remplisse cette abstraction avec la chair des droits d'un Anglais ou d'un Français. « Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain » – Hannah Arendt résumait ainsi l'expérience des années qui suivirent les observations de Burke. « Les Droits de l'homme, en principe inaliénables, se sont révélés impossibles à faire respecter (…) chaque fois qu'y sont apparus des gens qui n'étaient plus citoyens d'un État souverain [85]. »

En effet, les êtres humains dotés des « droits de l'homme » et de pas grand-chose de plus – sans autres droits plus défendables, puisque mieux ancrés institutionnellement, pour contenir et tenir en place les droits « de l'homme » – étaient introuvables et inimaginables en pratique. Une *puissance*, *potenza*, *might* ou *Macht* sociale, trop sociale, était à l'évidence nécessaire à la validation de l'humanité des humains. Et au cours de l'époque moderne, cette « puissance » se trouva être, invariablement, la

puissance *de tracer une frontière entre l'humain et l'inhumain, déguisée aux temps modernes sous la forme de la frontière entre citoyens et étrangers*. Sur une planète découpée en propriétés d'États souverains, ceux qui n'ont pas de toit n'ont aucun droit, et ils souffrent non de n'être pas égaux devant la loi – mais parce qu'*il n'existe aucune loi qui s'applique à eux*, à laquelle ils pourraient se référer lorsqu'ils se plaignent du mauvais traitement qu'on leur a réservé, ou à la protection à laquelle ils pourraient prétendre.

Dans l'essai sur Karl Jaspers qu'elle écrivit quelques années après *Les Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt observe que bien que l'« humanité » ait été un concept ou un idéal (on pourrait ajouter : un postulat philosophique, un rêve d'humaniste, parfois un cri de guerre, mais très rarement le principe d'organisation d'une action politique) pour toutes les générations précédentes, elle était devenue en quelque sorte une réalité urgente [86]. Et ce parce que l'impact de l'Occident avait non seulement saturé le reste du monde des produits de son développement technologique, mais aussi parce qu'il y avait exporté « ses processus de désintégration » – en tête desquels figuraient la fin des croyances métaphysiques et religieuses, les avancées impressionnantes des sciences naturelles et l'ascension de l'État-nation comme la seule forme ou presque de gouvernement. Les forces qui avaient mis de longs siècles à « saper les anciennes croyances et les anciennes moeurs de la vie politique » en Occident « ne mirent que quelques décennies pour détruire (…) croyances et moeurs dans toutes les autres parties du monde ».

Arendt insinue que ce genre d'unification ne pouvait que produire une forme de « solidarité de l'humanité » qui est « entièrement négative ». Toute partie de la population humaine est à la merci de toutes les autres et de chacune d'elles. C'est là, pourrait-on dire, une « solidarité » de dangers, de risques et de peurs. La plupart du temps, et dans les pensées du plus grand nombre, l'« unité de la planète » se réduit à l'horreur des menaces en gestation et incubation en des endroits reculés – un monde « centralisé s'exerçant sur tout le globe ».

Toute usine crée des déchets en plus du produit voulu. L'usine de la souveraineté moderne fondée sur la territorialité ne fit pas exception.

Pendant environ deux cents ans après la publication des songeries de Kant, le « remplissage du monde » progressif (et par conséquent le besoin

d'admettre que la richesse de la planète que Kant considérait comme un verdict inévitable de la Raison et de la Nature, sans possibilité d'appel, était vraiment remarquable) fut combattu à l'aide de la (pas si) sainte trinité du territoire, de la nation et de l'État.

Comme l'observe Giorgio Agamben, l'État-nation est un État qui fait de la « nativité, de la naissance (…) le fondement de sa souveraineté ». « Dans cette fiction, poursuit-il, est implicite l'idée que la *naissance* devient immédiatement *nation*, de manière qu'il n'y ait aucun écart entre ces deux moments [87]. » On *naît*, pour ainsi dire en la « citoyenneté de l'État ».

La nudité du nouveau-né, pas encore drapé dans le cérémonial juridico-légal, fournit le site sur lequel la souveraineté du pouvoir étatique est bâtie et perpétuellement reconstruite et révisée à l'aide des pratiques d'inclusion/exclusion braquées contre tous les autres demandeurs de citoyenneté qui viennent à passer à portée de la souveraineté de l'État. On peut conjecturer que la réduction du *bios* au *zoé*, qu'Agamben considère comme l'essence de la souveraineté moderne (on pourrait aussi bien dire la réduction du *Leib*, le corps vivant et agissant, au *Körper*, un corps sur lequel on peut agir mais qui, lui, ne le peut pas), est courue d'avance une fois qu'on a sélectionné la naissance comme la seule entrée « naturelle », sans questions à poser ou examens à passer, dans la nation.

Tous les autres demandeurs venant frapper à la porte de l'État souverain pour y être admis commencent en général par être soumis à ce rituel de subtilisation. Comme l'indiquait Victor Turner, se conformant au schéma du *rite de passage* en trois étapes élaboré par Van Gennep, avant que les nouveaux venus postulant à l'admission à un site social ne se voient donner l'accès (si tel est le cas) à la nouvelle garde-robe où sont rangés les habits appropriés et réservés au nouveau site, ils doivent être défaits (métaphoriquement et littéralement) de tous les ornements de leur affectation précédente. Ils doivent rester un instant en l'état de « nudité sociale ». Cette quarantaine se déroule dans un non-espace de « ni l'un ni l'autre », où ne sont ni offerts ni autorisés les vêtements de signification définie et approuvée socialement. Un purgatoire de l'« espace de nulle part » intermédiaire, qui sépare les lotissements dans un monde divisé en lotissements et considéré comme un ensemble de lotissements cloisonnés au niveau spatial, sépare les nouveaux venus de leur nouvelle place. L'inclusion, si elle doit être offerte, doit être précédée d'une exclusion radicale.

D’après Turner, le message que colporte la halte obligatoire sur un terrain de camping entièrement dépourvu de tout équipement capable d’élever les campeurs du niveau du *zoé* ou du *Körper* à celui du *bios* ou du *Leib* (« la signification sociale consiste à [les] ramener […] dans une sorte de *prima materia* humaine, dépouillée de forme spécifique et réduite à une condition qui, bien qu’elle soit encore sociale, est dépourvue ou en-dessous de toutes les formes courantes de statut ») est qu’il n’existe pas de route directe menant d’un statut approuvé socialement à l’autre. Avant de pouvoir passer de l’un à l’autre, on doit s’immerger et se dissoudre en « une communauté non structurée ou structurée de façon rudimentaire et relativement indifférenciée [88] ».

Hannah Arendt situait le phénomène que Turner explora plus tard dans le monde (dirigé par la puissance) de l’expulsion, de l’exil, de l’exclusion et de la dispense. L’humanité qui prend la forme de la fraternité, poursuivait-elle, « est le grand privilège des peuples parias » – que les débats publics du XVIIIe appelaient du nom générique de *malheureux* [89], que ceux du siècle suivant rebaptisèrent *misérables* et que l’on entasse aujourd’hui, depuis le milieu du siècle dernier, sous la notion générale de « réfugiés », mais que l’on a de tout temps privés d’un endroit à eux sur la carte mentale du monde tracée par ceux qui créaient et employaient leurs noms. Heurtés, dépossédés et écrasés par de multiples rejets, « les persécutés s’étaient rapprochés au point que l’espace que nous avons appelé monde (et qui, bien sûr existait entre eux avant la persécution, et les maintenait à une certaine distance les uns des autres) ait tout simplement disparu [90] ».

En pratique, les catégories de parias et d’exclus étaient *hors du monde* : le monde des catégories et des subtiles distinctions que les pouvoirs en place avaient engendré et fait connaître sous le nom de « société » – le seul monde que les humains étaient censés habiter, le seul à pouvoir refondre ses habitants en citoyens, les bénéficiaires et praticiens des droits. Elles étaient *uniformes* – dans leur manque commun d’attributs d’un genre que les orateurs vernaculaires pourraient remarquer, saisir, nommer et comprendre. Ou du moins, « uniformes », elles semblaient l’être – en raison de l’alliance entre la pauvreté du langage vernaculaire et l’homogénéisation assistée par l’expropriation des droits.

Si naissance et nation ne font qu’un, alors tous ceux qui rejoignent ou souhaitent rejoindre la famille nationale doivent imiter, ou y sont

contraints, la nudité du nouveau-né.

L'État – tuteur et surveillant de prison, porte-parole et censeur en chef de la nation – veillait à ce que cette condition soit remplie.

Carl Schmitt, anatomiste de l'État moderne sans doute très lucide et dénué d'illusions, l'affirme : « Celui qui pose une valeur pose *eo ipso* une non-valeur ; le sens de cette déclaration de non-valeur est la suppression de celle-ci [91]. » Déterminer la valeur revient à tracer les limites du normal, de l'ordinaire et de l'ordonné. La non-valeur est une exception qui indique cette frontière.

« L'exception, c'est ce qu'on ne peut subsumer ; elle échappe à toute formulation générale, mais simultanément elle révèle un élément formel spécifique de nature juridique, la décision, dans son absolue pureté. (…) Il n'existe pas de norme qu'on puisse appliquer à un chaos. Il faut que l'ordre soit établi pour que l'ordre juridique ait un sens. Il faut qu'une situation normale soit créée, et celui-là est souverain qui décide définitivement si cette situation normale existe réellement. (…) [L'exception] ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception [92]. »

Commentaire de Giorgio Agamben : « *La règle s'applique à l'exception en se désappliquant à elle, en s'en retirant*. L'état d'exception n'est donc pas le chaos qui précédé l'ordre, mais la situation qui résulte de sa suspension. En ce sens l'exception est vraiment, selon son étymologie, *prise dehors (excapere)* et non pas simplement exclue [93]. »

Qu'on me permette de faire remarquer que c'est précisément la circonstance que les souverains, ceux qui établissent la règle, ont besoin d'occlure pour légitimer et mener à bien leurs actions. L'établissement de l'ordre tend en général à être entrepris au nom de la lutte contre le chaos. Or il n'y aurait pas de chaos sans intention d'ordre et si la « situation régulière » n'était déjà conçue à l'avance de sorte que sa promotion puisse commencer pour de bon. L'agitation de l'ordre est son lieu de naissance – et il n'a d'autres parents ou de maison de famille *légitimes*.

Le pouvoir de dispense ne serait pas une marque de souveraineté si la puissance souveraine n'était d'abord mariée au territoire.

Pénétrant et perspicace comme il peut l'être lorsqu'il examine de près la logique paradoxale de l'*Ordnung*, Carl Schmitt souscrit à la fiction cultivée par les tuteurs/promoteurs de l'ordre, brandissant le pouvoir souverain d'exception, sur ce point crucial. Dans le modèle théorique de Schmitt,

comme dans le corps de la pratique des souverains, les frontières du territoire sur lequel sont conduits les travaux de l'*Ordnung* sont supposées constituer les limites extérieures du monde doté d'une importance d'actualité pour les intentions et efforts d'ordonnancement.

Selon Schmitt, la somme des ressources nécessaires à l'ordonnancement, comme dans la *doxa* des législateurs, de même que la totalité des facteurs permettant de rendre compte de son fonctionnement et de ses effets, est contenue dans ce monde. La souveraineté produit la distinction entre une valeur et une non-valeur, une règle et une exception – mais cette opération est précédée de *la distinction entre l'intérieur et l'extérieur du domaine souverain*, sans laquelle les prérogatives ne pourraient être réclamées et ne seraient obtenues. La souveraineté, telle que la pratique l'État-nation moderne et la théorise Schmitt, est inextricablement liée à un *territoire*. Elle est inimaginable sans un « extérieur » ; inconcevable sous toute autre forme que celle d'une entité *localisée*. La vision de Schmitt est aussi « localisée » que la souveraineté dont elle ambitionne de percer le mystère. Elle ne dépasse pas l'horizon pratique et cognitif du mariage divin du territoire et du pouvoir.

De même que l'« État de la loi » évolua peu à peu mais irrésistiblement (puisque sous les pressions constantes de la mobilisation idéologique et bâtisseuse de légitimité) jusqu'à devenir l'« État de la nation », le mariage est devenu *ménage à trois* [94] : une trinité – du territoire, de l'État et de la nation. On peut supposer que l'avènement de cette trinité fut un accident historique qui se produisit dans une seule partie, assez restreinte, du monde ; or comme cette partie, pour petite qu'elle soit, revendiqua le rang d'une métropole suffisamment ingénieuse pour transformer le reste du monde en périphérie, et suffisamment arrogante pour oublier ou négliger ses propres particularités, et comme c'est la prérogative d'une métropole d'établir les règles selon lesquelles la périphérie doit vivre, et comme il est dans le pouvoir d'une métropole de renforcer l'obéissance à ces règles – le chevauchement/mélange de la nation, de l'État et du territoire est devenu une norme globalement obligatoire.

Tout membre de la trinité, s'il n'était allié aux deux autres et soutenu par eux, se changeait en anomalie : en une monstruosité risquant de devoir subir une opération chirurgicale radicale ou de recevoir un *coup de grâce* [95] au cas où elle serait perçue comme au-delà de toute rédemption. Un territoire sans État-nation devenait un no man's land ; une nation sans État devenait

un monstre à qui on laissait le choix de disparaître volontairement ou d'être exécuté ; un État sans nation ou avec plus d'une nation se transformait en un résidu du passé ou en mutant devant choisir entre se moderniser ou périr. Derrière la nouvelle normalité se dessinait le principe (donneur de sens) de la territorialité pour toute puissance proposant une enchère pour la souveraineté, et pour toute puissance ayant une chance de voir l'enchère acceptée ou gagnée.

Toute enchère pour la pureté forme un dépôt de crasse, toute enchère pour l'ordre crée des monstres. Les monstres crasseux de l'époque de la promotion de la trinité territoire/nation/État étaient des nations sans État, des États avec plus d'une nation, et des territoires sans État-nation. C'est grâce à la menace et à la peur qu'inspiraient ces monstres que le pouvoir souverain put réclamer et acquérir le droit de dénier les droits et d'établir des conditions pour accéder à l'humanité qu'une grande partie de l'humanité ne pouvait remplir.

La souveraineté étant le pouvoir de définir les limites de l'humanité, les vies des humains qui sont tombés ou ont été jetés en dehors de celles-ci ne valent pas d'être vécues.

En 1920, un petit livre parut sous le titre *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Leben* (*Libéraliser la destruction d'une vie qui ne vaut pas d'être vécue*), rédigé par un expert des lois, Karl Binding, et un professeur de médecine, Alfred Hoche. On a coutume d'attribuer à cet ouvrage l'introduction du concept d'*unwertes Leben* (« vie qui ne vaut pas d'être vécue »), ainsi que la proposition selon laquelle, dans les sociétés humaines connues, de telles vies ont été par trop protégées et injustement aux dépens des formes de vie véritables qui devraient disposer de toute l'attention et des soins bienveillants dus à l'humanité. Ces auteurs érudits ne virent aucune raison (pas plus juridique ou sociale que religieuse) pour laquelle l'extermination de l'*unwertes Leben* devrait être considérée comme un crime et entraîner une punition.

Dans cette conception, Giorgio Agamben reconnaît la réanimation et une expression actualisée, moderne, de la vieille catégorie de l'*Homo sacer* : celle d'un humain que l'on peut tuer sans craindre un châtiment mais pas utiliser dans le cadre d'un sacrifice religieux ; un humain qui, en d'autres termes, est absolument dispensé – au-delà des limites des lois humaine et divine. Agamben observe encore que le concept de « vie qui ne vaut pas

d'être vécue » est – comme celui de l'*Homo sacer* l'a toujours été – non éthique ; mais que dans sa version moderne, il acquiert une signification politique profonde en tant que catégorie « sur laquelle se fonde le pouvoir souverain ».

« Dans la biopolitique moderne, le souverain est celui qui décide de la valeur ou bien de l'absence de valeur de la vie en tant que telle. La vie qui avait été investie, avec les Déclarations des droits de l'homme, du principe de souveraineté devient désormais elle-même le lieu d'une décision souveraine [96]. »

Cela semble être en effet le cas. Remarquons néanmoins que ce n'est possible que dans la mesure où la trinité territoire/nation/État a été élevée au rang de principe universel de la cohabitation humaine, imposé à chaque recoin de la planète (qu'il doit lier), y compris les secteurs qui des siècles durant ont échoué à remplir les conditions élémentaires d'une telle trinité (à savoir l'homogénéité de la population et/ou un peuplement permanent résultant en un « enracinement dans le sol »). C'est à cause de cette universalité forcée, arbitraire et obligatoire, du principe trinitaire que, comme le souligne Hannah Arendt, quiconque a été éjecté d'une de ces communautés très organisées s'est retrouvé éjecté de la famille des nations [97] (et par là même, comme l'espèce humaine devint identique à la « famille des nations », il fut éjecté du domaine de l'humanité) vers le pays-de-nulle-part des *homini sacri*.

L'intense production de déchets exige une industrie de broyage des déchets efficace ; et, effectivement, c'est devenu l'une des réussites les plus impressionnantes des temps modernes – ce qui explique que l'avertissement/prémonition de Kant ait pu prendre la poussière pendant deux cents ans.

Malgré l'augmentation de leurs quantités et l'aggravation de leurs souffrances, les détritus humains déposés par le zèle et l'agitation visant à inclure/exclure, déclenchés et constamment renforcés par le principe et la pratique de la trinité territoire/nation/État pourraient être légitimement réduits à l'état de source d'irritation temporaire et essentiellement guérissable, plutôt qu'être vus et traités comme le signe d'une catastrophe imminente. Les nuages noirs semblèrent s'éclaircir et l'on put ravaler, d'un grand éclat de rire, les sombres prémonitions au rang de « prophéties de

ruine » – en grande partie grâce à l'entreprise moderne qui passa à la postérité sous les noms d'« impérialisme » et de « colonisation ». Cette entreprise servait, au même titre que ses autres fonctions, d'usine de destruction et de retraitement des réserves grandissantes de déchets humains. Les étendues incroyablement vastes de la « terre vierge », préparées à se faire coloniser par la pulsion impérialiste d'invasion, de conquête et d'annexion, pouvaient servir de dépotoir à ceux qui étaient rejetés de chez eux, et de Terre promise pour ceux qui tombèrent par-dessus bord quand le véhicule du progrès prit de la vitesse et gagna du terrain.

Le monde avait alors l'air d'être tout sauf plein. L'adjectif « plein » est une autre façon – « objectivée » – de désigner le sentiment d'être bondé. *Surpeuplé*, pour être précis.

Plus de statue de la Liberté promettant de rassembler les masses opprimées et abandonnées. Plus d'échappatoires et de cachettes pour quiconque, à part quelques inadaptés et criminels. Mais (et c'est sans doute là l'effet le plus frappant de la richesse nouvellement révélée du monde) plus de *chez-soi* [98] bien douillet non plus, comme les événements du 11 septembre l'ont prouvé de façon spectaculaire et indubitable.

La colonisation permit aux prémonitions de Kant de prendre la poussière. Toutefois, elle leur a aussi donné l'apparence, une fois dépoussiérées, d'une prophétie apocalyptique au lieu de l'utopie joyeuse que voulait leur auteur. Sa vision apparaît aujourd'hui ainsi car, en raison de l'abondance trompeuse des no man's land, on n'eut rien à faire et rien ne fut fait au cours de ces deux siècles pour préparer l'humanité à la révélation de la richesse ultime du monde.

Tandis que les derniers endroits portant la marque *ubi leones* disparaissent en vitesse de la carte du monde, et que les derniers des territoires frontaliers lointains sont revendiqués par des puissances assez fortes pour boucler les limites et refuser les visas d'entrée, *le monde dans sa totalité se change en territoire frontalier planétaire…*

De tout temps, les territoires frontaliers ont été connus à la fois comme des usines de déplacement et des usines de retraitement pour les déplacés. Il n'y avait rien d'autre à attendre de leur diversité nouvelle et globale – mis à part, bien sûr, l'échelle planétaire des problèmes de production et de traitement.

Qu'on me permette de le répéter : il n'existe pas de solutions locales aux problèmes globaux – bien que ce soit précisément des solutions locales que recherchent avidement, mais en vain, les institutions politiques existantes, les seules institutions politiques que nous ayons inventées en commun jusqu'à présent, et les seules dont nous disposions.

Entraînées dès le départ et tout au long de l'histoire dans des efforts passionnés (herculéens dans leurs intentions, en pratique c'était le tonneau des Danaïdes) visant à sceller l'union de l'État et de la nation avec le territoire, il n'y a rien d'étonnant à ce que toutes ces institutions soient devenues locales, et le soient demeurées, et que leur pouvoir souverain de prise de mesures réalisables (ou en tout cas *légitimes*) soit circonscrit localement.

Sur toute la surface du globe s'éparpillent les « garnisons d'extraterritorialité », les dépotoirs réservés aux déchets, pas encore jetés ni retraités, du territoire frontalier global.

Durant les deux siècles d'histoire moderne, les gens qui échouaient à se transformer en citoyens, les réfugiés, les migrants volontaires et involontaires, les « personnes déplacées » *tout court* [99], étaient naturellement considérés comme le problème du pays d'accueil et traités en tant que tels.

Une infime minorité des États-nations qui couvraient la carte du monde moderne étaient enracinés aussi localement que leurs prérogatives souveraines. Presque tous devaient accepter, parfois volontairement, parfois à contrecoeur, la présence d'étrangers à l'intérieur d'un certain territoire, et admettre les vagues successives d'immigrés fuyant, ou en étant chassés, les domaines d'autres pouvoirs d'États nations souverains. Une fois à l'intérieur, toutefois, les étrangers établis comme les nouveaux venus tombaient sous la juridiction exclusive et entière du pays d'accueil. Pays qui était libre de déployer des versions actualisées, modernisées des deux stratégies que Claude Lévi-Strauss décrit dans *Tristes Tropiques* comme les alternatives au traitement de la présence d'étrangers ; quand un pays choisissait de recourir à ces stratégies, il pouvait compter sur le soutien sans réserve de toutes les autres puissances souveraines de la planète, soucieuses de préserver l'inviolabilité de la trinité territoire/nation/État.

Le choix proposé se faisait entre les solutions anthropophage et anthropémique au problème de l'étranger. La première revenait à « dévorer

les étrangers ». Que ce soit littéralement – comme le cannibalisme que pratiquaient soi-disant certaines tribus anciennes – ou dans une version spirituelle, sublimée, comme dans l'assimilation culturelle assistée pratiquée de façon presque universelle par les États-nations, dans l'intention d'ingérer les porteurs de culture étrangère dans le corps national tout en rejetant les parties indigestes de leur dot culturelle. La seconde solution impliquait de « vomir les étrangers » au lieu de les dévorer : les rassembler puis les expulser (exactement ce qu'Oriana Fallaci – formidable journaliste et faiseuse d'opinion italienne – suggérait que nous, les Européens, devions faire à l'égard de ceux qui adorent d'autres dieux et arborent de déconcertantes habitudes vestimentaires) du domaine du pouvoir étatique ou du monde des vivants.

Observons toutefois que la poursuite de chacune de ces solutions n'avait du sens que par rapport à deux hypothèses : celle d'une division territoriale nette entre l'« intérieur » et l'« extérieur » ; et celle de la souveraineté complète et indivisible du pouvoir de sélection de la stratégie dans son domaine. Aucune des deux hypothèses n'est bien crédible aujourd'hui, dans notre monde moderne global et liquide ; aussi les chances de voir l'une ou l'autre stratégie orthodoxe déployée sont-elles pour le moins minces.

Les modes d'action éprouvés n'étant plus disponibles, il semble que nous n'ayons plus de stratégie valable pour traiter les nouveaux venus. À une époque où aucun modèle culturel ne peut revendiquer autoritairement et efficacement une supériorité sur les modèles concurrents, où les mobilisations patriotiques et de construction de la nation ont cessé d'être des instruments d'intégration sociale et d'affirmation de l'État, l'assimilation culturelle n'a plus de grandes chances de se faire. Comme déportations et expulsions font des images télévisées dramatiques et plutôt dérangeantes, à même de déclencher un tollé général et de ternir la réputation internationale de leurs auteurs, les gouvernements préfèrent en général contourner le problème, si possible, en verrouillant les portes face à tous ceux qui cherchent un abri.

La tendance actuelle à la réduction drastique du droit d'asile politique, alliée au refus d'entrée catégorique aux « migrants économiques » (sauf lors de rares et éphémères moments où les affaires menacent d'aller où le travail se trouve, à moins qu'on apporte le travail où les affaires veulent qu'il soit), n'annonce pas de stratégie nouvelle quant au phénomène des réfugiés – mais l'*absence de stratégie*, et le souhait d'éviter une situation dans laquelle

cette absence est cause d’embarras politique. En pareilles circonstances, le 11 septembre fut d’un grand secours pour les politiciens. En plus des charges habituelles – détournement du bien public, détournement des emplois [100], importations de maladies oubliées de longue date ou récemment inventées, comme le virus HIV [101] –, les réfugiés peuvent désormais se voir accuser de jouer le rôle de « cinquième colonne » pour le compte du réseau terroriste global. Il existe enfin une raison « rationnelle » et moralement inattaquable de rassembler, incarcérer et déporter les gens dont on ne sait plus quoi faire et pour lesquels on ne veut plus se donner la peine de réfléchir. Aux États-Unis, et très vite ensuite en Grande-Bretagne, on a privé, sous la bannière de la « guerre contre le terrorisme », les étrangers des droits de l’homme essentiels qui jusqu’alors avaient résisté à toutes les vicissitudes de l’histoire depuis les temps de la Grande Charte et de l’Habeas Corpus. Les étrangers peuvent désormais être détenus indéfiniment sous des accusations dont ils ne peuvent se défendre puisqu’on ne les leur révèle pas. Comme Martin Thomas le remarquait d’un ton acide [102], il arrive que, dans un retournement spectaculaire du principe de base de la loi civilisée, la « preuve d’une accusation de crime soit une complication superflue » – du moins tant qu’il s’agit des réfugiés étrangers.

Les portes ont peut-être été verrouillées ; mais le problème refuse de s’en aller, malgré tous les verrous. Un verrou ne peut ni amadouer ni affaiblir les forces qui causent le déplacement et transforment les humains en réfugiés. Il peut contribuer à maintenir le problème loin des yeux et loin du coeur, mais pas forcer sa disparition.

Ainsi donc, de plus en plus, les réfugiés se retrouvent pris entre deux feux ; plus précisément, dans une impasse.

Ils sont expulsés de force ou poussés, par la peur, à fuir leur pays d’origine, mais on leur refuse l’entrée à tout autre. Ils ne *changent* pas d’endroit ; ils *perdent* leur place sur Terre, ils sont catapultés dans un nulle part, dans les « non-lieux » d’Augé, les « nowhere-villes » de Garreau, les « Narrenschiffen » de Michel Foucault, un lieu sans lieu, qui existe de lui-même, est fermé sur lui-même et en même temps consacré à l’infinité de la mer [103] – ou (comme Michel Augier le suggère dans un article à paraître dans la revue *Ethnography*) dans un désert, terre par définition *non* habitée, pleine de ressentiment à l’égard des hommes et que ces derniers visitent rarement.

Les réfugiés sont devenus, caricature de l'élite du nouveau pouvoir du monde globalisé, l'incarnation de cette extraterritorialité dans laquelle s'enfoncent les racines de la *précarité* [104] actuelle de la condition humaine, les plus éminentes des peurs et anxiétés humaines actuelles. Ces peurs et anxiétés, cherchant d'autres débouchés en vain, ont été transmises au ressentiment et à la peur populaires qu'inspirent les réfugiés. Impossible de les diffuser ou dissiper lors d'une confrontation directe avec l'autre incarnation de l'extraterritorialité, l'élite globale qui se détache du contrôle humain, trop puissante pour qu'on l'affronte. Les réfugiés, par contraste, sont une cible facile pour le déchargement des surplus d'angoisses…

D'après le Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations unies (UNHCR), entre 13 et 18 millions de « victimes de déplacements forcés » luttent pour survivre au-delà des frontières de leur pays d'origine (sans compter les réfugiés « de l'intérieur » au Burundi, au Sri Lanka, en Colombie, en Angola, au Soudan et en Afghanistan, condamnés au vagabondage par d'interminables guerres tribales). L'Asie en compte 6 millions, l'Afrique 7 à 8 ; on recense 3 millions de réfugiés palestiniens au Moyen-Orient. Au bas mot, c'est certain. Tous les réfugiés n'ont pas été reconnus (ou ne l'ont pas réclamé) comme tels ; seuls ces quelques millions eurent la chance de se retrouver sur les registres de l'UNHCR et sous sa protection.

Où qu'ils aillent, les réfugiés sont indésirables, on ne leur laisse aucun doute à ce sujet. Les « migrants économiques » (des gens qui suivent les préceptes du « choix rationnel » et s'efforcent dès lors de chercher un moyen d'existence où on peut en trouver plutôt que de rester là où il n'y en a pas) sont ouvertement condamnés par les mêmes gouvernements qui font tout pour faire de la « flexibilité du travail » la valeur première de leur électorat, et exhortent leurs chômeurs à « filer » là où se trouvent les acheteurs de travail. Mais le soupçon des motifs économiques déborde aussi sur ces nouveaux venus dont on estimait, il y a peu, qu'ils exerçaient leurs droits d'hommes en cherchant un abri face à la discrimination et la persécution. À force d'associations, l'expression « demandeur d'asile » a acquis un parfum désobligeant. Les hommes d'État européens emploient la majeure partie de leur temps et de leur capacité cérébrale à concevoir des manières toujours plus sophistiquées pour boucher et consolider les frontières, ainsi que les procédures les plus opportunes pour se débarrasser

des demandeurs de pain et d'abri qui ont quand même réussi à passer la frontière.

Pour ne pas être en reste, le ministre de l'intérieur britannique, David Blunkett, a proposé de forcer par le chantage les pays d'origine de ces réfugiés à reprendre les « demandeurs d'asile disqualifiés » en coupant les aides financières des pays qui s'y refusent [105]. Ce n'était pas sa seule idée nouvelle. Blunkett souhaite « forcer l'allure du changement », au motif qu'en raison du manque de verve des autres leaders européens, « le progrès a toujours été trop lent ».

Il veut la création d'une « force d'opérations conjointes rapide » et d'un « détachement spécial d'experts nationaux » paneuropéens afin d'« établir la liste des estimations de risques communs identifiant les points faibles des (…) frontières extérieures de l'Union européenne, posant la question de l'immigration illégale par mer et s'attaquant au trafic des humains [expression nouvelle visant à remplacer le concept jadis noble de "passage"] ».

Avec la coopération active des gouvernements et d'autres personnalités très en vue qui trouvent dans le soutien aux préjugés populaires le seul substitut disponible au traitement des sources réelles de l'incertitude existentielle qui hante leurs électeurs, les « demandeurs d'asile » (tels ceux qui reprennent des forces dans les innombrables Sangatte d'Europe, préparant l'invasion des îles Britanniques, ou ceux qui s'apprêtent à s'installer, à moins d'en être empêchés, dans des campements faits sur commande à quelques kilomètres de chez les électeurs) remplacent les sorcières maléfiques, les fantômes d'infâmes personnages impénitents, et autres revenants et croquemitaines malveillants des légendes urbaines. Le nouveau folklore urbain, en évolution rapide, avec les victimes de ce refoulement planétaire dans le rôle des acteurs principaux et malintentionnés, récupère et retraite la tradition des histoires d'horreur si populaires par le passé, générées par les insécurités de la vie urbaine, comme c'est encore le cas aujourd'hui.

Ces migrants qui, en dépit des stratagèmes les plus ingénieux, ne peuvent être promptement déportés, le gouvernement propose de les enfermer dans des camps construits dans des lieux si possible éloignés et isolés – étape qui transforme en prophétie qui se réalise la croyance selon laquelle les migrants ne veulent ou ne peuvent être assimilés à la vie économique du pays – et, comme le remarque Gary Younge de « ceindre la campagne

britannique de bantoustans, de parquer les réfugiés d’une façon qui les laisse isolés et vulnérables [106] ». (« Les demandeurs d’asile, poursuit-il, ont plus de chances d’être victimes de crimes qu’auteurs ».)

83,2 % des réfugiés situés en Afrique que recense le HCR se trouvent dans des camps, la part passe à 95,9 % pour ceux qui sont en Asie. En Europe, jusqu’à présent, à peine 14,3 % des réfugiés ont été enfermés dans des camps. Mais il y a peu d’espoir pour que la différence en faveur de l’Europe se maintienne longtemps.

Les camps de réfugiés ou de demandeurs d’asile sont des stratagèmes d’installations provisoires devenus permanents depuis qu’on en a bloqué les issues.

Les pensionnaires des camps de réfugiés ou de demandeurs d’asile ne peuvent retourner « d’où ils viennent » puisque les pays qu’ils ont quittés ne veulent plus d’eux, que leurs moyens d’existence ont été détruits et leurs maisons pillées, rasées ou volées. Mais, s’ils n’ont nulle part où retourner, ils n’ont pas non plus d’endroit où aller : aucun gouvernement ne verrait d’un bon oeil l’afflux de millions de sans-abri, et tout gouvernement s’efforcerait d’empêcher les nouveaux venus de s’installer.

Pour ce qui est de leur nouvel emplacement « en permanence temporaire », les réfugiés « s’y trouvent, mais n’y ont aucune légitimité ». Ils ne sont pas vraiment du pays sur le territoire duquel leurs préfabriqués ont été installés ou leurs tentes montées. Ils sont séparés du reste du pays d’accueil par un voile invisible, mais néanmoins épais et impénétrable, de soupçon et de ressentiment. Ils sont suspendus dans un vide spatial à l’intérieur duquel le temps s’est arrêté. Ils ne sont ni établis ni en mouvement ; ni sédentaires ni nomades.

Selon les termes habituels par lesquels sont désignées les identités humaines, ils sont *ineffables*. Ils sont la personnification des « indécidables » de Jacques Derrida. Chez les gens comme nous, que les autres portent aux nues et qui s’enorgueillissent de l’art de la réflexion et de l’auto-réflexion, ils sont non seulement in*touch*ables, mais encore im*pens*ables. Dans un monde débordant de communautés imaginées, ils sont les *inimaginables*. Or c’est en leur refusant le droit d’être imaginés que les autres, assemblés en communautés véritables ou espérant-le-devenir, recherchent la crédibilité pour leurs propres travaux d’imagination.

La prolifération des camps de réfugiés est un produit/manifestation aussi constituant de la globalisation que l'archipel dense des « nowherevilles » de halte par lesquelles passent les membres de la nouvelle élite des globe-trotteurs au cours de leurs voyages autour du monde.

L'attribut que partagent les globe-trotteurs et les réfugiés est leur *extraterritorialité* : le fait qu'ils ne soient pas vraiment du coin, qu'ils soient « dans » et non « de » l'endroit qu'ils occupent physiquement (les globe-trotteurs dans une succession d'instants fugaces, les réfugiés dans une série infiniment prolongée d'instants).

Nous n'en savons rien, mais peut-être que les nowherevilles des camps de réfugiés, à la façon des relais pour les marchands supranationaux libres de voyager, sont les têtes de pont d'une extraterritorialité en marche, ou (dans une perspective plus longue) les laboratoires dans lesquels la désémantisation du lieu, la fragilité et la jetabilité des sens, l'indétermination et la plasticité des identités et, par-dessus tout, la nouvelle *permanence de l'éphémère* (toutes tendances constitutives de la phase « liquide » de la modernité), sont expérimentées en d'extrêmes conditions : d'une façon semblable à celle dans laquelle les limites de la malléabilité et de la docilité humaines, ainsi que les moyens d'atteindre ces limites, furent testées dans les camps de concentration de l'étape « solide » de l'histoire moderne.

Comme toutes les autres « nowherevilles », les camps de réfugiés sont marqués par un caractère éphémère voulu, préprogrammé et intégré. Toutes ces installations sont conçues comme un trou dans le temps aussi bien que l'espace, une suspension provisoire de la séquence temporelle de la construction de l'identité et de l'attribution territoriale. Or les visages que les deux variétés de « nowherevilles » montrent à leurs utilisateurs/pensionnaires respectifs sont diamétralement opposés. Les deux sortes de sédiment d'extraterritorialité, pour ainsi dire, aux deux extrémités du processus de globalisation.

La première propose l'éphémère comme un moyen que l'on choisit à volonté ; la seconde le rend permanent – un destin irrévocable et inéluctable. Cette différence n'est pas sans rappeler celle qui sépare les deux débouchés de la permanence sécurisante : les communautés clôturées des riches discriminateurs, et les ghettos des pauvres discriminés. Or les causes de cette différence sont aussi semblables : des entrées sous bonne

garde mais des sorties grandes ouvertes, d'une part ; et de l'autre une entrée peu regardante mais des sorties bien verrouillées. C'est surtout le verrouillage des sorties qui perpétue l'éphémère sans le remplacer par la permanence. Dans les camps de réfugiés, le temps n'a pas accès au changement qualitatif. Il est toujours temps, mais plus histoire.

Les camps de réfugiés se glorifient d'une nouvelle qualité : un « éphémère figé », un état continu, durable, du temporaire, une durée rapiécée avec des instants dont aucun n'est vécu comme un élément de, et encore moins une contribution à la, perpétuité. Pour les pensionnaires des camps de réfugiés, la perspective de suites à long terme et leurs conséquences ne font pas partie de l'expérience. Ils vivent, littéralement, au jour le jour – et les contenus de leur quotidien ne sont pas affectés par le fait de savoir que les jours se combinent en mois et années. Comme dans les prisons et les « hyperghettos » que Loïc Wacquant [107] a si bien observés et décrits, les réfugiés groupés dans des camps « apprennent à (sur)vivre au jour le jour dans l'immédiateté du moment, baignés dans le (…) désespoir qui fermente entre les murs ».

La corde attachant les réfugiés à leurs camps est tressée de forces antagonistes.

Les pouvoirs ayant la mainmise sur le site hébergeant les tentes ou les baraquements, et sur les terres environnantes, font tout ce qu'ils peuvent pour empêcher les pensionnaires du camp de s'échapper et de se répandre sur les territoires adjacents. Même en l'absence de gardes armés aux sorties, l'extérieur du camp reste, essentiellement, une zone interdite aux occupants du camp. Dans le meilleur des cas, il est inhospitalier, peuplé de personnes prudentes, antipathiques et suspicieuses, ne demandant qu'à noter, rapporter et retenir contre eux toute erreur réelle ou putative, ainsi que tout faux pas que pourraient faire les habitants des camps – le genre de pas que les réfugiés, ayant été chassés de leur élément et n'étant pas à l'aise dans un environnement étrange, risquent bien de faire.

Dans le pays où ont été montées leurs tentes temporaires/permanentes, les réfugiés demeurent manifestement « des gens de l'extérieur », une menace pour la sécurité que « les établis » tirent de leur routine quotidienne jusqu'alors incontestée. Ils constituent un défi pour la vision du monde jusqu'alors universellement partagée et une source de dangers inédits, mal

adaptés aux coutumes et échappant aux méthodes habituelles de résolution des problèmes [108].

La rencontre entre autochtones et réfugiés est sans doute le spécimen le plus spectaculaire de la « dialectique des établis et des marginaux » (dialectique qui semble avoir acquis à notre époque le rôle de faiseur de modèle autrefois tenu par celle du maître et de l'esclave), qu'Elias et Scotson [109] furent les premiers à décrire. Les « établis », utilisant leur pouvoir de définition de la situation et d'imposition de leur définition à tous ceux concernés, ont tendance à enfermer les nouveaux venus dans la cage en fer des stéréotypes, « une représentation très simplifiée des réalités sociales ». Les stéréotypes créent « un motif en noir et blanc » qui ne laisse « aucune place à la diversité ». Les gens de l'extérieur sont coupables jusqu'à ce que soit apportée la preuve de leur innocence, or comme ce sont les établis qui cumulent les rôles de plaignants, magistrats et juges, et de même énoncent les chefs d'accusation, jugent et se prononcent sur la vérité, les chances d'acquittement sont minces, sinon nulles. Comme le découvrirent Elias et Scotson, plus la population établie se sent menacée, plus ses croyances risquent d'être dirigées vers des extrêmes d'illusion et de rigidité doctrinaire. Or, confrontée à l'afflux de réfugiés, elle a toutes les raisons de se sentir menacée. Non contents de représenter la « grande inconnue » qu'incarnent tous les étrangers, les réfugiés apportent avec eux les bruits lointains de la guerre, l'odeur fétide des maisons pillées et des villages incendiés qui ne peuvent que rappeler aux établis la facilité avec laquelle le cocon de leur routine sûre et familière (sûre *parce que* familière) peut être transpercé ou écrasé. Bertold Brecht l'observait dans *Die Landschaft des Exils*, les réfugiés sont *ein Bote des Unglücks* (« un présage de mauvaises nouvelles »).

S'ils s'aventurent hors du camp vers une commune voisine, les réfugiés s'exposent à une forme d'incertitude qu'ils trouvent difficile à supporter après la routine quotidienne, stagnante et figée mais agréablement prévisible, de la vie dans le camp. À quelques pas du périmètre du camp, ils se retrouvent dans un environnement hostile. Leur droit d'entrée dans « l'extérieur » est, dans le meilleur des cas, une question controversée, et il peut être contesté par le premier passant venu. Comparé à cet extérieur sauvage, l'intérieur du camp peut sembler un havre de sécurité. Seuls les intrépides et les aventureux peuvent souhaiter le quitter pour une durée

considérable, et plus rares encore sont ceux qui oseraient mettre leurs actes au diapason de leurs souhaits.

Pour reprendre les termes des analyses de Loïc Wacquant [110], on pourrait dire que les camps de réfugiés mélangent et figent ensemble les traits distinctifs du « ghetto communautaire » de l'époque Ford-Keynes et ceux de l'« hyperghetto » de notre époque post-fordienne et post-keynésienne. Si les « ghettos communautaires » étaient des quasi-totalités sociales relativement autonomes et se reproduisant d'elles-mêmes, avec des miniatures de la stratification de la société, des divisions fonctionnelles et des institutions destinées à servir tout l'inventaire des besoins de la vie en communauté – les « hyperghettos » sont tout sauf des communautés autonomes. Ils sont des rassemblements de personnes tronqués, artificiels et manifestement incomplets, des ensembles mais pas des communautés ; des condensations topographiques incapables de survivre par elles-mêmes. Une fois que les élites ont réussi à fuir le ghetto et ont cessé de nourrir le réseau de projets économiques qui soutenaient (même de façon précaire) les moyens d'existence de la population du ghetto, les organismes de soin et de contrôle (deux fonctions intimement liées, en général) dirigés par l'État prirent leur place. Un « hyperghetto » est suspendu à des ficelles qui remontent plus loin que ses frontières et échappent très certainement à son contrôle.

Michel Agier trouvait que, dans les camps de réfugiés, les traits des « ghettos communautaires » étaient entrelacés dans un réseau compact de dépendance mutuelle avec les attributs de l'« hyperghetto [111] ». On peut présumer que pareille combinaison resserre encore davantage le lien qui attache les pensionnaires au camp. La force qui unit les habitants du « ghetto communautaire » et celle, opposée, qui condense les exclus dans un « hyperghetto », toutes deux puissantes séparément, sont superposées et se renforcent l'une l'autre. Combinées à l'hostilité bouillante et latente de l'environnement extérieur, elles génèrent conjointement une force centripète énorme, presque irrésistible, rendant superflues les techniques d'enfermement et d'isolement développées par les directeurs et surveillants des Auschwitz et des goulags. Plus que tout autre microcosme social forcé, les camps de réfugiés se rapprochent du type idéal de l'« institution totale » imaginé par Erving Goffman : ils offrent, sur ordre ou par omission, une « vie totale » de laquelle on ne peut s'échapper, tout accès à une autre forme de vie étant interdit.

Ayant abandonné ou été chassés de leur ancien milieu familier, les réfugiés ont tendance à être dépouillés des identités définies, soutenues et reproduites par ledit milieu.

Du point de vue social, ce sont des « zombies » : leurs anciennes identités survivent surtout en tant que fantômes – elles hantent les nuits de façon d'autant plus douloureuse qu'elles sont presque invisibles la journée dans le camp. Même les identités les plus commodes, prestigieuses et convoitées parmi ces anciennes deviennent des handicaps : elles entravent la quête de nouvelles identités mieux adaptées au nouveau milieu, empêchent de s'attaquer aux nouvelles réalités, et retardent la reconnaissance de la permanence de la nouvelle condition.

En pratique, les réfugiés ont été confiés à la fameuse étape intermédiaire, « ni l'un ni l'autre », du rite de passage [112] en trois étapes dont parlent Van Gennep et Victor Turner – mais sans que cette opération ait été reconnue pour ce qu'elle est, sans qu'on en ait établi la durée, et surtout sans avoir conscience qu'un retour à la condition précédente n'est plus envisageable, et sans la moindre idée de la nature des nouveaux décors qui peuvent se profiler à l'horizon. Rappelons-le, dans le régime tripartite du « passage », la mise à nu qui ôta aux acteurs des anciens rôles les attributs sociaux et signes culturels du statut autrefois détenu et désormais perdu (la production sociale, assistée, du « corps nu », comme dirait Giorgio Agamben [113]) n'était qu'une étape préliminaire nécessaire pour rhabiller ceux qui sont « socialement nus » dans l'attirail de leur nouveau rôle social. La nudité sociale (et souvent physique) n'était qu'un bref intermède entre les deux mouvements spectaculairement distincts de l'opéra de la vie – elle marquait la séparation entre les deux ensembles d'obligations et de droits sociaux, adoptés successivement.

Il n'en va pas de même dans le cas des réfugiés. Bien que leur condition présente tous les traits (et conséquences) de la nudité sociale caractéristique de l'étape intermédiaire, éphémère, du passage (absence de définition sociale et de droits et devoirs codifiés), elle n'est une « étape » ni intermédiaire ni éphémère menant à quelque « état stable » spécifique et défini socialement. Dans la situation difficile des réfugiés, la condition désignée comme l'« immédiateté incarnée » s'étend indéfiniment (vérité que le sort tragique des camps de réfugiés palestiniens a violemment soumise, il y a peu, à l'attention publique). Quelque « état stable » qui

puisse apparaître au final, il ne peut être qu'un effet secondaire imprévu et involontaire de la suspension ou de l'arrêt du développement – des tentatives fluides, provisoires et expérimentales de la sociation pour se figer en des structures rigides, plus négociables, tenant les pensionnaires plus fermement qu'une foule de gardes armés ou des kilomètres de barbelés.

La permanence de l'éphémère ; la durabilité du temporaire ; la détermination objective non reflétée dans la conséquentialité subjective des actions ; le rôle social éternellement sous-défini ou, c'est plus juste, une immersion dans le flot de la vie sans l'ancre d'un rôle social ; tous ces traits de la vie moderne liquide, et d'autres du même ordre, ont été exposés et documentés dans les conclusions d'Agier. Dans l'extraterritorialité fixée territorialement des camps de réfugiés, ils apparaissent sous une forme encore plus extrême, pure et nettement mieux visible que dans tout autre segment de la société contemporaine.

On se demande dans quelle mesure les camps de réfugiés sont les laboratoires dans lesquels (involontairement peut-être, mais avec une grande fermeté quand même) le nouveau modèle de vie moderne liquide et « en permanence éphémère » est mis à l'épreuve et répété.

Dans quelle mesure les « nowherevilles » des réfugiés sont-elles les premiers échantillons du monde à venir, et leurs habitants invités, poussés ou contraints à accepter le rôle de premiers explorateurs ? Les questions de ce genre, on ne peut y répondre (si tant est qu'on le puisse) qu'après coup.

Par exemple, nous voyons maintenant – avec le recul – que les juifs qui quittèrent les ghettos au XIXe siècle furent les premiers à goûter et comprendre pleinement l'incongruité du projet d'assimilation et les contradictions internes du précepte d'affirmation de soi en vigueur, dont tous les habitants de la modernité naissante devaient faire par la suite l'expérience. Et nous commençons aujourd'hui à voir, là encore avec le recul, que les membres de l'intelligentsia multiethnique post-coloniale (tel Ralph Singh des *Hommes de paille* de Naipaul qui ne put oublier qu'il avait offert une pomme à son professeur préféré, en sachant pertinemment qu'il n'y avait pas de pommes sur l'île des Caraïbes où se trouvait son école) furent les premiers à goûter et comprendre pleinement les défauts fatals, l'incohérence et le manque de cohésion du précepte de construction de l'identité dont le reste des habitants du monde moderne liquide devaient faire l'expérience peu après.

L’heure viendra peut-être où l’on découvrira le rôle d’avant-garde joué par les réfugiés actuels – dans l’exploration du goût de la vie dans les « nowherevilles » et la permanence acharnée de l’éphémère qui pourrait devenir l’habitat commun des habitants de la planète globalisée, pleine.

Seul le genre de communauté qui occupe la majeure partie du discours politique actuel mais n’existe pas en dehors de celui-ci – la communauté *globale,* une communauté riche et non exclusive, en harmonie avec la vision kantienne de l’*allgemeine Vereinigung in der Menschengattung* – pourrait sortir les réfugiés d’aujourd’hui du vide sociopolitique dans lequel ils ont été jetés.

Toutes les communautés sont imaginées. La « communauté globale » ne fait pas exception à la règle. Mais l’imagination tend à se changer en force d’intégration réelle, puissante et efficace quand elle reçoit l’aide d’institutions d’auto-identification et d’autonomie produites socialement et soutenues politiquement ; cela s’est produit par le passé – dans le cas des nations modernes, unies pour le meilleur ou pour le pire, et jusqu’à-ce-que-la-mort-les-sépare, aux États souverains modernes.

En ce qui concerne la communauté *globale* imaginée, il n’existe presque pas de réseau institutionnel semblable (qui cette fois ne peut qu’être tissé à partir d’organismes *globaux* de contrôle démocratique, un système légal *globalement* unissant et des principes éthiques *globalement* maintenus). Et c’est là, selon moi, une cause majeure, peut-être la principale, de cette production massive d’inhumanité désignée par l’expression euphémique de « problème des réfugiés ». C’est aussi l’obstacle majeur à la résolution de ce problème.

À l’époque où Kant notait ses réflexions sur la communauté humaine, entièrement humaine, que la Nature avait décrétée être la destinée de l’espèce humaine, l’universalité de la liberté individuelle était le but déclaré et la vision directrice que les hommes d’action, inspirés et observés de près par les hommes de réflexion, étaient censés (et incités à) poursuivre et accélérer. On considérait la communauté de l’humanité et la liberté individuelle comme les deux facettes de la même tâche (pour être encore plus précis : des soeurs siamoises), puisque la liberté (pour citer l’étude menée par Alain Finkielkraut sur l’héritage du XXe siècle, publiée sous le titre fort judicieux de *L’Humanité perdue* [114]) était conçue comme l’équivalent de l’« irréductibilité de l’individu à son rang, à son statut, à sa

communauté, à sa nation, à son extraction ou à son lignage ». On estimait, non sans raison, que les destins de la communauté planétaire et de la liberté individuelle étaient inséparables. On supposait, chaque fois que cette question était étudiée, que la *Vereinigung der Menschengattung* et la liberté de tous ses membres individuels pouvaient prospérer ensemble ou faner et périr ensemble, mais jamais naître ou survivre séparément. Soit l'appartenance à l'espèce humaine l'emporte sur tous les autres devoirs et allégeances, plus particuliers, quand il s'agit de formuler et d'attribuer des lois et des droits artificiels – soit la cause de la liberté humaine comme droit de l'homme inaliénable est compromise ou perdue. *Tertium non datur*.

Cet axiome perdit bien vite son évidence naissante et en vint à être presque oublié quand les humains, libérés de leur détention dans les propriétés et lignages héréditaires, furent rapidement incarcérés dans la nouvelle trine prison de l'alliance territoire/nation/État, tandis que les « droits de l'homme » – dans la pratique politique, sinon dans la théorie philosophique – étaient redéfinis comme le produit d'une union personnelle entre le sujet de l'État, le membre de la nation et le résident légitime du territoire. La « communauté humaine » semble de nos jours aussi éloignée de la réalité planétaire actuelle qu'elle l'était au début de l'aventure moderne. Dans les visions contemporaines du futur, le lieu auquel elle tend à être affectée, si tant est qu'on l'envisage, est encore plus lointain qu'il y a deux cents ans. Il ne semble plus ni imminent ni inéluctable.

Pour l'instant, les perspectives sont tristes.

Dans sa récente évaluation pondérée de la tendance actuelle, David Held juge que l'affirmation du « statut moral irréductible de chaque personne » et le rejet de « l'opinion des particularistes moraux selon qui le fait d'appartenir à une communauté donnée limite et détermine la valeur morale des individus et la nature de leur liberté » sont des tâches qui restent à accomplir, généralement considérées comme « pesantes » [115].

Held relève quelques développements porteurs d'espoirs (notamment la Déclaration des droits de l'homme de 1948, et les statuts du Tribunal international de 1998 – bien que ceux-ci attendent encore en vain d'être ratifiés, sabotés activement qu'ils sont par certains des joueurs globaux majeurs), mais remarque dans le même temps « de fortes tentations de fermer tout simplement boutique et défendre la position de quelques pays et nations seulement ». Les perspectives de l'après 11 septembre ne sont pas

très encourageantes non plus. Elles renferment une possibilité de « consolider nos institutions multilatérales et nos accords judiciaires internationaux », mais il existe aussi une éventualité de réponses qui « pourraient nous détourner de ces gains fragiles vers un monde de nouveaux antagonismes et divisions – une société typiquement incivile ». Le résumé d'ensemble que propose Held n'a rien d'optimiste : « À l'heure où je rédige ces lignes, les signaux ne sont pas bons. » Notre consolation (la seule disponible, mais aussi, ajouterais-je, la seule dont l'humanité ait besoin quand elle tombe dans les ténèbres) tient cependant au fait que « l'histoire est toujours de notre côté et elle peut être faite ».

En effet, l'histoire est loin d'être terminée, des choix peuvent toujours être faits, et le seront sûrement. On se demande toutefois si les choix qui ont été faits au cours des deux derniers siècles nous ont rapprochés de la cible que visait Kant ; ou bien si, au contraire, après deux siècles de promotion, d'établissement et d'ascension ininterrompus du principe trinitaire, nous ne nous retrouvons pas plus éloignés de cette cible que nous l'étions au début de l'aventure moderne.

« [L]e monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement uniquement lorsqu'il est devenu objet de dialogue (…) Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains.

« Cette humanité qui se réalise dans les conversations de l'amitié, les Grecs l'appelaient *philanthropia*, « amour de l'homme », parce qu'elle se manifeste en une disposition à partager le monde avec d'autres hommes. »

Ces paroles d'Hannah Arendt pourraient – devraient – être lues comme les prolégomènes à tous les efforts futurs dont le but est d'arrêter le mouvement inverse et rapprocher l'histoire de l'idéal de la « communauté humaine ». Prenant la suite de Lessing, son héros intellectuel, Arendt affirme que « l'ouverture à autrui (…) est (…) la condition préalable de l'“humanité” dans tous les sens du terme (…) Le dialogue (à la différence des conversations intimes où les âmes individuelles parlent d'elles-mêmes), si imprégné qu'il puisse être du plaisir pris à la présence de l'ami, se soucie du monde commun (…) [116] » Le plus grand mérite de Lessing, d'après elle, fut qu'il se réjouissait « pour le salut de l'infinité des opinions possibles où se reflète le débat des hommes sur le monde ». Lessing, « quoi qu'il en soit, s'est réjoui de ce qui justement a toujours – ou du moins

depuis Parménide et Platon – désespéré les philosophes : que la vérité, dès qu’elle est énoncée, soit immédiatement transformée en une opinion parmi d’autres, contestée, reformulée, réduite à n’être qu’un sujet de conversation parmi d’autres. La grandeur de Lessing ne consiste pas seulement dans la vue théorique qu’il ne peut y avoir de vérité unique en ce monde humain, mais dans sa joie qu’elle n’existe point, et qu’ainsi le dialogue infini des hommes entre eux ne puisse avoir de cesse tant qu’hommes il y a. Dans ce conflit d’opinions (…), la vérité une, si elle devait exister, aurait fait l’effet d’une catastrophe : la fin de l’humanité [117]. »

Le fait que d’autres personnes ne sont pas d’accord avec nous (ne chérissent pas ce que nous chérissons mais au contraire ce que nous ne chérissons pas ; croient que l’unité humaine peut tirer profit du fait d’être fondée sur d’autres règles que celles que nous tenons pour supérieures ; et, par-dessus tout, mettent en doute notre revendication du droit d’accès à une ligne ouverte en continu avec la vérité absolue, ainsi que notre tentative visant à savoir avec exactitude où la discussion doit s’arrêter avant qu’elle ait commencé) *n’est pas* un obstacle sur le chemin de la communauté humaine. Mais notre conviction selon laquelle nos opinions *sont* toute la vérité, rien que la vérité et, par-dessus tout, la seule vérité qui soit, ainsi que le fait que nous croyons que les vérités des autres, si elles diffèrent des nôtres, ne sont que de « simples opinions », là, ce *sont* des obstacles.

Historiquement, ces convictions et croyances tirent leur crédibilité de la supériorité matérielle et/ou du pouvoir de résistance de ceux qui les détiennent – et les personnes en question tiraient elles-mêmes leur force de l’établissement de la règle trinitaire. En effet, le « complexe de souveraineté » enraciné dans l’union (pas si) sainte du territoire, de la nation et de l’État exclut le discours que Lessing et Arendt prenaient pour la « condition préalable de l’“humanité” ». Il permet aux partenaires/adversaires de piper les dés et de biseauter les cartes avant le début de la partie de communication mutuelle, et d’interrompre le débat avant que le moment de tricher ne soit trop proche.

La règle trinitaire a un dynamisme qui se perpétue. Elle confirme sa propre vérité en prenant l’ascendant sur les vies et esprits des hommes. Un monde dominé par cette règle est un monde de « populations frustrées au niveau national » qui, poussées par leurs frustrations, se persuadent de ne pouvoir atteindre « la véritable liberté, la véritable émancipation (…) ne pouvaient s’obtenir que par une complète émancipation nationale [118] » –

à savoir, par la fusion magique de la nation et du territoire avec un État souverain. C’est la règle trinitaire qui engendra la frustration, et cette même règle s’offre comme remède. La douleur qu’éprouvent les exclus de l’alliance territoriale/nationale/étatique atteint ses victimes après retraitement dans l’usine trinitaire, et elle est munie d’une brochure explicative et de sa recette de remède infaillible, déguisée en sagesse de fondement empirique. Au cours de son retraitement, l’alliance se métamorphose miraculeusement de malédiction en bénédiction, de cause des douleurs en anesthésique.

Arendt conclut son essai *De l’humanité en de « sombre temps* » en citant Lessing : « *Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt,/ und die Wahrheit selbst sei Gott empfholen* » (« Que chacun dise ce qui lui semble vérité,/ et que la vérité elle-même soit recommandée à Dieu ») [119]**.**

Le message de Lessing et Arendt est des plus directs. Recommander la vérité à Dieu signifie laisser la question de la vérité (celle qui demande « qui a raison ?») posée. La vérité pourrait bien ne poindre qu’à la toute fin de la conversation – et dans une conversation véritable (à savoir, une conversation qui ne soit pas un soliloque déguisé) ; les partenaires ne sont pas certains, ni capables, de savoir ce que sera cette fin (si fin il y a, bien sûr). Un orateur, de même qu’un penseur qui pense en « mode de parole », ne peut, comme le remarquait Franz Rosenzweig, anticiper quoi que ce soit ; il doit pouvoir attendre car il dépend du mot de l’autre ; il requiert du temps [120]. Et, comme le suggère Nathan Glatzer, disciple le plus perspicace de Rosenzweig : il est « un curieux parallèle » entre le modèle que propose Rosenzweig d’un penseur en « mode de parole » et le concept processif/dialogique de la vérité imaginé par William James : la vérité advient à une idée. Elle devient vérité, elle est rendue vraie par les événements. Sa vérité est en fait un événement, un processus : le processus de vérification de soi, sa vérification. Sa validité est le processus de sa validation [121]. Effectivement, la ressemblance saute aux yeux – encore que, chez Rosenzweig, le discours engagé avec sérieux et espoir dans un dialogue, un discours incertain-du-résultat-du-dialogue et par là même incertain-de-sa-propre-vérité, constitue la substance principale de l’« événement » que « devient » la vérité, et le principal outil de cette transformation.

La vérité est un concept éminemment agnostique. Elle naît de la confrontation entre les croyances réfractaires à la réconciliation et entre ceux qui les colportent, réticents au compromis. À défaut d'une telle confrontation, l'idée de « vérité » ne serait sûrement pas advenue au départ. « Savoir comment continuer », c'est tout ce qu'on aurait eu besoin de savoir – et le décor dans lequel on a besoin « de continuer », à moins qu'il ne soit contesté et dès lors rendu « inconnu » et dégraissé de son « évidence », tend à se présenter muni d'une prescription non ambiguë de « continuation ». Mettre en doute la *vérité* est une réponse à la « dissonance cognitive ». Elle est suscitée par la nécessité de dévaluer et handicaper une autre lecture du décor et/ou une autre prescription d'action qui jette le doute sur la propre lecture et la propre routine d'action de l'individu. Cette nécessité gagnera en intensité au plus les objections/obstacles se feront véhéments et difficiles à réprimer. L'intérêt qu'il y a à contester la vérité, et le principe essentiel de son affirmation, prouve que le partenaire/adversaire a tort et donc que les objections ne sont pas valides et peuvent être méprisées.

Quand il est question de contester la vérité, les chances pour que se produise une « communication non déformée », comme le postulait Jürgen Habermas, diminuent [122]. Les protagonistes ne sauront résister à la tentation d'avoir recours aux autres moyens, plus efficaces, que la logique élégance et le pouvoir de persuasion de leurs arguments. Ils préféreront faire tout leur possible pour rendre les arguments de l'adversaire inconséquents ou mieux encore inaudibles, voire, fin du fin, s'arranger pour qu'ils n'aient jamais été exprimés, grâce au handicap dont ont été affligés ceux qui les auraient exprimés s'ils l'avaient pu. L'argument qui a le plus de chances d'être évoqué, c'est l'inéligibilité de l'adversaire pour le rôle de partenaire de conversation – du fait qu'il est incompétent, fourbe, ou autrement peu fiable, qu'il nourrit de mauvaises intentions ou qu'il est absolument inférieur et médiocre.

Si on avait le choix, on préférerait refuser la conversation ou se retirer du débat plutôt que de discuter un argument. Le fait de s'engager dans une discussion constitue après tout une confirmation indirecte des références du partenaire et la promesse qu'on suivra les règles et les critères du discours (contrefactuellement) *lege artis* et *bona fide*. Mais surtout, s'engager dans une discussion signifie, comme le faisait remarquer Lessing, recommander la vérité à Dieu ; en termes plus terre à terre, cela revient à faire du résultat du débat un otage du destin. Il est plus sûr de déclarer, si possible, que les

adversaires ont *a priori* tort, et de continuer à les priver de la capacité à faire appel du verdict, que de tenter de s'engager dans un procès, exposer son propre cas à un contre-interrogatoire et risquer par là même qu'il soit rejeté ou annulé.

En général, c'est le plus fort qui fait usage de l'expédient consistant à rendre un adversaire inapte au débat sur la vérité ; non parce que le plus fort a la plus grande iniquité, mais plutôt parce qu'il a le plus de ressources. On pourrait dire que la capacité à ignorer les adversaires et rester sourd aux causes qu'ils promeuvent est l'index auquel on mesure les volume et puissance respectifs des ressources. Inversement, revenir sur son refus de débattre, et accepter de négocier la vérité, est bien trop souvent considéré comme un signe de faiblesse – circonstance en laquelle le plus fort (ou celui qui souhaite démontrer la supériorité de sa force) est d'autant plus réticent à abandonner sa position de rejet.

Le fait de rejeter le type de « réflexion parlante » que propose Rosenzweig a sa propre vitesse qui se perpétue et se renforce elle-même. Du côté du plus fort, le refus de parler peut sembler indiquer « qu'on a raison » mais, pour les autres, le déni du droit de défendre sa cause, qu'entraîne ledit refus, et donc par procuration le refus de reconnaître leur droit d'être écoutés et pris au sérieux en tant que bénéficiaires des droits de l'homme constituent les humiliations et rebuffades ultimes – des offenses que l'on ne peut accepter avec placidité sans qu'il y ait perte de dignité humaine…

L'humiliation est une arme puissante ; en outre, elle agit comme un boomerang. On peut y avoir recours pour démontrer et prouver l'inégalité fondamentale et irréconciliable entre humiliants et humiliés ; mais, contrairement à ces intentions, cela ne fait qu'authentifier, véri-*fier*, leur symétrie, leur identité et leur parité.

La mesure de l'humiliation invariablement entraînée par tout acte de refus de conversation, n'est cependant pas la seule raison pour laquelle le refus se perpétue. Dans ce territoire frontalier que notre planète est rapidement en train de devenir, en conséquence de la globalisation [123] unilatérale, les tentatives répétées visant à vaincre l'adversaire, lui nier toute reconnaissance et l'handicaper, atteignent le plus souvent leurs buts, bien que les résultats dépassent de beaucoup les prévisions de leurs auteurs, ou leurs goûts. En Afrique, en Asie ou en Amérique latine, de grandes étendues portent les traces durables des campagnes passées de refus de

reconnaissance : à savoir les nombreux territoires frontaliers *locaux*, effets secondaires ou déchets que les forces bénéficiant des conditions du territoire frontalier *global* supportent mal, mais qu'elles ne peuvent toutefois pas s'empêcher de semer et de propager.

Les exercices du déni de reconnaissance « réussissent » si l'adversaire est désarmé à l'extrême – si les structures de l'autorité sont démantelées, les liens sociaux déchiquetés, les sources habituelles des moyens d'existence taries et mises hors service (le langage politique à la mode appelle les territoires ainsi affligés des « États faibles », bien que le mot « État », pour justifié qu'il soit, ne le soit dans ce cas précis que parce qu'il est employé *sous rature* [124], comme dirait Jacques Derrida). Si un arsenal de pointe les soutient, les mots tendent à prendre corps et par là même oblitérer leurs propres besoins et buts. Dans les territoires frontaliers locaux, il ne reste personne à qui parler – C.Q.F.D.

Blague irlandaise : Que répond un passant à qui un automobiliste demande : « Comment va-t-on à Dublin d'ici ?» Réponse : « Si je voulais aller à Dublin, je ne partirais pas d'ici. »

Effectivement, il n'est pas difficile d'imaginer un monde mieux adapté au voyage vers l'« unité universelle de l'humanité » dont parle Kant que celui que nous habitons aujourd'hui, tout au bout de l'ère de la trinité territoire/nation/État. Or ce monde alternatif n'existe pas ; pas plus, donc, que l'endroit à partir duquel entamer le voyage. Et pourtant, ne pas l'entamer ou ne pas l'entamer sans délai, *n'est pas une option* – dans ce cas précis, cela ne fait aucun doute.

L'unité de l'espèce humaine que postulait Kant pourrait évoquer, comme il le suggérait, l'intention de la Nature – mais elle ne semble certainement pas « déterminée du point de vue historique ». L'impossibilité continue de maîtriser le réseau déjà global de dépendance mutuelle et de « vulnérabilité assurée mutuellement » n'accroît sûrement pas les chances de l'unité en question. Cela signifie simplement qu'à aucune autre époque, la quête acharnée d'une humanité commune et la pratique qui suit pareille hypothèse ont été aussi urgentes et impératives qu'elles le sont à présent.

À l’époque de la globalisation, la cause et la politique d’une humanité partagée affrontent la plus fatidique des étapes qu’elles aient franchies au cours de leur longue histoire.

Notes

[1] Erich Fromm, *L'Art d'aimer*, trad. J.-L. Laroche et Françoise Tcheng, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 11.[Ret]
[2] Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1991, p. 78, p. 81.[Ret]
[3] Édition du 12 janvier 2002.[Ret]
[4] Adrienne Burgess, *Will You Still Love Me Tomorrow*, Vermillon, 2001, tel que cité dans l'édition du 26 janvier 2002 du *Guardian Weekly*.[Ret]
[5] Knud Løgstrup, *Den Etiske Fordring*, Nordisk Forlag, 1956, dans la traduction en anglais de Theodor I. Jensens, *The Ethical Demand*, University of Notre Dame Press, 1997, p. 24-25.[Ret]
[6] Erich Fromm, *L'Art d'aimer, op. cit*.[Ret]
[7] *Philosophies of Love*, David L. Norton, Mary F. Kille (dir.), Helix Books, 1971.[Ret]
[8] Franz Rosenzweig, *Livret sur L'entendement sain et malsain*, trad. Maurice Ruben-Hayoun, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 33.[Ret]
[9] *Guardian Weekend*, édition du 9 mars 2002.[Ret]
[10] En anglais, « Relationships spirit » (N.D.T.).[Ret]
[11] Série-fleuve britannique au succès considérable, jamais démenti (N.D.T.).[Ret]
[12] Pour *Albert Square*, lieu où se déroule l'action de la série (N.D.T.).[Ret]
[13] Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, trad. Antoine Berman et Rebecca Folkman, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 197, p. 203.[Ret]
[14] Édition du 6 avril 2002.[Ret]
[15] Titre original : *Life* (N.D.T.).[Ret]
[16] L'expression originale, « semi-detached couples », fait référence aux « semi-detached houses », maisons mitoyennes typiques de la Grande-Bretagne (N.D.T.).[Ret]
[17] Volkmar Sigusch, *The Neosexual Revolution*, *Archives of Sexual Behaviour*, 4, 1989, p. 332-359.[Ret]
[18] Erich Fromm, *L'Art d'aimer, op. cit.*, p. 72.[Ret]
[19] *Ibid*., p. 28, p. 74.[Ret]
[20] Volkmar Sigusch, *The Neosexual Revolution, op. cit*.[Ret]

[21] Milan Kundera, *L'Immortalité*, trad. Éva Bloch, Gallimard, 1990, p. 363-364.[Ret]
[22] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[23] Littéralement « échange d'épouses » (N.D.T.).[Ret]
[24] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[25] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[26] Judith Butler, *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, 1993.[Ret]
[27] Sigmund Freud, *La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes*, in *La Vie sexuelle*, trad. Denise Berger, Jean Laplanche et coll., Paris, PUF, 1977, p. 33-34.[Ret]
[28] Jonathan Rowe, « Reach out and annoy someone », dans l'édition de novembre 2000 du *Washington Monthly*.[Ret]
[29] John Urry, « Mobility and Proximity », *Sociology*, mai 2002, p. 255-274.[Ret]
[30] Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Quadrige, 1990, p. 11.[Ret]
[31] Michael Schluter et David Lee, *The R Factor*, Hodder and Stoughton, 1993, p. 15, p. 37.[Ret]
[32] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[33] Louise France, « Love at first sight », dans l'édition de l'*Observer Magazine* du 30 juin 2002.[Ret]
[34] Jonathan Rowe et Judith Silverstein, « The GDP myth : why "growth" isn't always a good thing », dans l'édition du mois de mars 1999 du *Washington Monthly*.[Ret]
[35] D'après Jonathan Rowe, « Z zycia ekonomistow », in *Obywatel 2*, 2002 ; première parution en juillet 1999.[Ret]
[36] Concernant ce concept de « socialité », lire mon ouvrage *Postmodern Ethics*, Polity, 1993, p. 119. La juxtaposition de « socialité » et « socialisation » est parallèle à celle de « spontanéité » et « direction ». « La socialité place l'unique au-dessus de la régularité et le sublime au-dessus du rationnel, étant dès lors en général fermée aux règles, rendant problématique leur rédemption discursive, et annulant la signification instrumentale de l'action. »[Ret]
[37] Lire l'étude tout à fait perspicace de Valentina Fedotova, « Anarkhia i poriadok » (« Anarchie et ordre »), in *Voprosy Filosofii 5*, 1997,

récemment réimprimé dans une collection d'études du même auteur sous le même titre, Editorial URSS, 2000, p. 27-50.[Ret]

[38] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]

[39] Victor Turner, *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, trad. Gérard Guillet, Paris, PUF, 1990, p. 97.[Ret]

[40] Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. & J. Odier, Paris, PUF, 1981, p. 61-66.[Ret]

[41] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]

[42] Knud Ejler Løgstrup, *Etiske Fordring*, dans la traduction en anglais de Theodor I. Jensens, *The Ethical Demand*, University of Notre Dame Press, 1977, p. 8.[Ret]

[43] Léon Shestov, « All things are perishable », in *A Shestov Anthology*, éd. Bernard Martin, Ohio State University Press, 1970, p. 70.[Ret]

[44] Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, trad. Jean Mouchard, Le Rouergue/Chambon, 2004, p. 76, p. 169-170.[Ret]

[45] L'un des sens de *cool* est « frais » (N.D.T.).[Ret]

[46] Knud Løgstrup, *After the Ethical Demand*, traduit en anglais par Susan Dew et van Kooten Niekerk, Aarhus University, 2002, p. 26.[Ret]

[47] *Ibid*., p. 28.[Ret]

[48] *Ibid*., p. 25.[Ret]

[49] *Ibid*., p. 14.[Ret]

[50] Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Rudolph Boehm & Alphonse de Waelhens, Gallimard, 1964.[Ret]

[51] Knud Løgstrup, *After the Ethical Demand*, *op. cit*., p. 3, p. 4.[Ret]

[52] *Ibid*., p. 1, p. 2.[Ret]

[53] G. Gumpert et S. Drucker, « The mediated home in a global village », *Communication Research A*, 1996, p. 422-438.[Ret]

[54] Stephen Graham et Simon Marvin, *Splintering Urbanism*, Routledge, 2001, p. 285.[Ret]

[55] *Ibid*., p. 15.[Ret]

[56] Michael Schwarzer, « The ghost wards the flight of capital from history », *Thresholds* 16, 1998, p. 10-19.[Ret]

[57] M. Castells, *The Informational City*, Blackwell, 1989, p. 228.[Ret]

[58] Michael Peter Smith, *Transnational Urbanism : Locating Globalization*, Blackwell, 2001, p. 54-55 ; lire également John Friedman, « Where we stand : a decade of world city research », in P. L. Knox et P. J. Taylor (eds), *World Cities in a World System*, Cambridge

University Press, 1995 ; David Harvey, « From space to place and back again : reflections on the condition of postmodernity », in J. Bird et al. (eds), *Mapping the Futures*, Routledge, 1993.[Ret]

[59] Manuel Castells, *The Power of Identity*, Blackwell, 1997, p. 25, p. 61. [Ret]

[60] Manuel Castells, « Grassrooting the space of flows », in J.O. Wheeler, Y. Aoyama et B. Warf (eds), *Cities in the Telecommunications Age : The Fracturing of Geographies*, Routledge, 2000, p. 20-21.[Ret]

[61] Smith, *Transnational Urbanism*, p. 108.[Ret]

[62] John Hannigan, *Fantasy City*, Routledge, 1998.[Ret]

[63] B. J. Widick, *Detroit : City of Race and Class Violence*, Wayne State University Press, 1989, p. 210.[Ret]

[64] Hannigan, *Fantasy City*, p. 43, p. 51.[Ret]

[65] Lire son entretien avec Steve Proffitt dans l'édition du *Los Angeles Times* du 12 octobre 1997.[Ret]

[66] Michael Storper, *The Regional World : Territorial Development in a Global Economy*, Guilford Press, 1997, p. 235.[Ret]

[67] Teresa Caldeira, « Fortified enclaves : the new urban segregation », *Public Culture*, 1996, p. 303-328.[Ret]

[68] Nan Elin, « Shelter from the storm, or form follows fear and vice versa », in Nan Elin (ed.), *Architecture of Fear*, Princeton Architectural Press, 1997, p. 13, p. 26.[Ret]

[69] Steven Flusty, « Building paranoia », in Elin, *Architecture of Fear*, p. 48-52.[Ret]

[70] Richard Sennett, *The Uses of Disorder : Personal Identity and City Life*, Faber, 1996, p. 39-42.[Ret]

[71] *Ibid*., p. 194.[Ret]

[72] Lire par exemple William B. Meyer, « Cyberspace or human space : whiter cities in the age of telecommunications ?», in Wheeler, Aoyama and Warf (eds), *Cities in the Telecommunications Age*, p. 176-178.[Ret]

[73] Une version de ce chapitre a été publiée sous le titre « The fate of humanity in the post-Trinitarian world », in *Journal of Human Rights*, n° 3, 2002.[Ret]

[74] Lire l'article de D.G. McNeil Jr, « Politicians pander to fear of crime », dans l'édition du *New York Times* datée du 5-6 mai 2002.[Ret]

[75] Lire l'article de Nathaniel Herzberg et Cécile Prieur, « Lionel Jospin et le piège sécuritaire », dans l'édition du *Monde* datée du 5-6 mai 2002.

[Ret]
[76] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[77] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[78] Citation extraite de l'article « Politicians pander to fear of crime » de McNeil.[Ret]
[79] Lire l'édition du 11 juin 2002 d'*USA Today* et en particulier les articles « Al-Qaeda operative tipped off plot », « US : dirty bomb plot foiled » et « Dirty bomb plot : The future is here, I'm afraid ».[Ret]
[80] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[81] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[82] Ainsi que le découvrit Giorgio Agamben. Cf. son ouvrage *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Seuil, 1997. [Ret]
[83] Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, trad. Robert Maggiori et Jean-Baptiste Marongiu, Payot & Rivages, 2002, p. 30.[Ret]
[84] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790. Citation relevée par Arendt dans l'édition de E.J. Payne (Everyman's Library).[Ret]
[85] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. Martine Leiris, Quarto Gallimard, 2002, p. 595, p. 603.[Ret]
[86] « Karl Jaspers : Citoyen du monde ?», in Hannah Arendt, *Vies politiques*, trad. Jacques Bontemps.[Ret]
[87] Agamben, *Moyens sans fins*, p. 31-32.[Ret]
[88] Victor Turner, *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, trad. Gérard Guillet, PUF, 1990, p. 97, p. 164.[Ret]
[89] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[90] Hannah Arendt, « De l'humanité dans de sombres temps : Réflexions sur Lessing », in *Vies politiques*, trad. Barbara Cassin & Patrick Lévy, Gallimard, 1974, p. 22.[Ret]
[91] Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du Partisan*, Paris, 1972, p. 319. Lire également le commentaire de Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p. 148.[Ret]
[92] Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988, p. 23-25. Lire le commentaire d'Agamben in *Homo Sacer*, p. 25.[Ret]
[93] Agamben, *Homo Sacer*, p. 25.[Ret]
[94] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]

[95] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[96] *Ibid*., p. 154.[Ret]
[97] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op.cit*., p. 204.[Ret]
[98] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[99] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[100] Chef d'accusation auquel ont avidement recours, et avec grand profit, un nombre croissant de politiciens contemporains de tous bords, de Le Pen, Pia Kjersgaard ou Vlaam Bloc à l'extrême droite jusqu'à ceux, toujours plus nombreux, qui se définissent comme « centre gauche ». [Ret]
[101] Lire par exemple l'éditorial de l'édition du 5 août 2002 du *Daily Mail* concernant l'« arrivée d'une foule de travailleurs déjà porteurs du virus du SIDA ».[Ret]
[102] Dans l'édition du *Guardian* du 26 novembre 2001.[Ret]
[103] Lire Michel Foucault, « Of other spaces », *Diacritics* I, 1986, p. 26. [Ret]
[104] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]
[105] Lire l'article d'Alan Travis dans l'édition du *Guardian* du 13 juin 2002, « UK plan for asylum crackdown ».[Ret]
[106] Gary Younge, « Villagers and the damned » dans l'édition du *Guardian* du 24 juin 2002.[Ret]
[107] Lire son article « Symbiose fatale », in *Actes de la Recherche en Science Sociales* (septembre 2001), p. 43.[Ret]
[108] Lire Norbert Elias et John L. Scotson, *Les Logiques de l'exclusion*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Pocket, Agora, 1997, p. 193.[Ret]
[109] *Ibid*.[Ret]
[110] Lire Loïc Wacquant, « The new urban color line : the state and fate of the ghetto in postfordist America », in Craig J. Calhoun (éd.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, 1994 ; également « Elias in the dark ghetto », *Amsterdams Sociologisch Tidjschrift* (décembre 1997).[Ret]
[111] Lire Michel Agier, « Entre guerre et ville », *Ethnography 3*, 2002, p. 317-342.[Ret]
[112] La première étape consiste en le démantèlement de la vieille identité ; la troisième et dernière en rassemblement de la nouvelle : cf. Arnold Van Gennep, *The Right of Passage*, Routledge and Kegan Paul, 1960 ; Turner, *The Ritual Process*.[Ret]

[113] Agamben, *Homo Sacer*.[Ret]

[114] Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue*, Seuil, 1996, p. 43.[Ret]

[115] David Held, « Violence, law and justice in a global âge », *Constellations*, mars 2002, p. 74-88.[Ret]

[116] Hannah Arendt, « De l'humanité dans de sombres temps », p. 24, p. 34, p. 36.[Ret]

[117] *Ibid*., p. 37-38.[Ret]

[118] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, p. 567.[Ret]

[119] Hannah Arendt, « De l'humanité dans de sombres temps », *op. cit*., p. 41.[Ret]

[120] Franz Rosenzweig, *Livret sur l'entendement sain et malsain, op. cit*. [Ret]

[121] Passage cité par Glatzer in *Ibid*., d'après William James, *Pragmatism*, Londres, 1907, p. 201. Ce lien étroit entre les idées de Rosenzweig et de James, Ernst Simon fut le premier à le suggérer en 1953.[Ret]

[122] J. Habermas observe, à juste titre, que l'espérance d'un consensus universel est intégrée à toute conversation et que, sans cette espérance, la conversation serait presque inconcevable ; cependant, ce qu'il ne dit pas, c'est que si l'on croit que le consensus peut être atteint dans l'idéal en raison d'une « vérité unique » en attente d'être découverte et convenue, alors autre chose est intégré à tout acte de communication : la tendance à rendre tous les orateurs sauf un, de même pour la diversité d'opinions qu'ils proposent et annoncent brandissent, superflus. Odo Marquard suggère, dans son *Abschied vom Prinzipiellen* (Philipp Reclam, 1991) qu'avec cette interprétation l'idéal de la « *communication non-déformée* » ressemble à une revanche posthume du solipsisme…[Ret]

[123] Cf. le chapitre intitulé « Living and dying in the planetary frontier-land » dans mon ouvrage *Society under Siege*, Polity, 2002.[Ret]

[124] En français dans le texte (N.D.T.).[Ret]

Ouvrage traduit avec le concours du Centre national du livre

Titre original : *Liquid Love*
Éditeur original : Blackwell Publishing Ltd, Oxford

Le Rouergue / Chambon
Parc Saint-Joseph – BP 3522 – 12035 Rodez cedex 9
Tél. : 05 65 77 73 70 – Fax : 05 65 77 73 71
www.lerouergue.com

Diffusion : Actes Sud
Distribution : UD
Dépôt légal : octobre 2004
ISBN : 2-84156-602-1

L’amour liquide

De la fragilité des liens entre les hommes

Zygmunt Bauman traite ici de la façon dont les hommes tentent d’ajuster leurs relations, tant amoureuses que sociales, dans un monde de surproduction d’objets et de produits. Selon lui, la formule de Musil ne vaut plus : l’homme contemporain n’est pas « sans qualités », il est devenu « sans liens ». Cette « dé-liaison » peut être vue comme une libération (« soyez libre », « sans attaches », c’est le slogan, l’éthique préfabriquée vendus par tous les publicitaires), mais c’est aussi le danger de la solitude et de la déréliction ; c’est la peur constante d’être « jeté » – par exemple en recevant un email ou un SMS.

Le monde liquide de la modernité triomphante est celui de la liberté, de la flexibilité, mais aussi de l’insécurité. Bauman s’interroge sur ces relations humaines où l’on jauge, évalue, choisit, jette, où l’on passe des contrats et des *deals* temporaires : tu me plais-tu ne me plais plus ; je te prends-je te quitte. Je refais ma vie. Les couples se composent, se décomposent et se recomposent ou bien ils vivent « semi-attachés ». Les relations durables ont été « liquidées » au profit de liaisons flexibles, de connexions temporaires et de réseaux qui ne cessent de se modifier, aussi bien sur les plans sexuel et affectif qu’au niveau du voisinage, de la ville et finalement de la société tout entière.

Né en 1925 en Pologne, Zygmunt Bauman a enseigné la philosophie et la sociologie à l’université de Varsovie avant d’être chassé en 1968 lors de persécutions antisémites. À partir de 1971, il a enseigné la sociologie à l’université de Leeds dont il est professeur émérite. Son oeuvre exerce une très forte influence sur les nouvelles générations intellectuelles. La Vie en miettes *a paru dans cette collection en 2003.*

Traduit de l’anglais par Christophe Rosson.

9 782841 566020